يطبع لأول مرة مقابلاً على ثلاث نسخ خطية نادرة

مجرد مقالات

يحيى

الإمام الشيخ أبي الحسن

الأشعري

إمام أهل السنة

للإمام شيخ المتكلمين محمد بن الحسن بن فورك

تحقيق

محمد فاروق هاشم



مجرد مقالات

الإمام الشيخ أبي الحسن

الأشعري

إمام أهل السنة

مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري للأستاذ ابن فورك

تحقيق : محمد فاروق هاشم

الطبعة الأولى: ٢٠٢٢م



عمّان، الأردن، تلفاكس: 0096264615859
Email: darannor@gmail.com
www.darannor.com

مجرد مقالات

الإمام الشيخ أبي الحسن

الأشعري

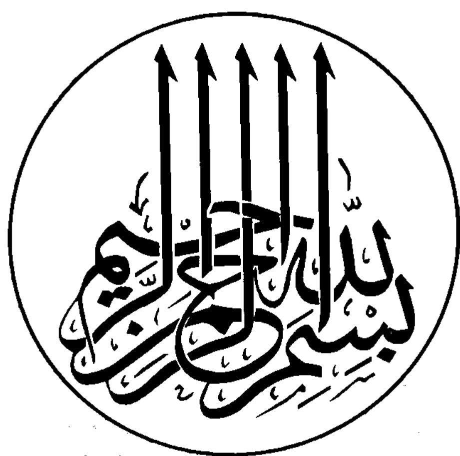
إمام أهل السنة

للإمام شيخ المتكلمين محمد بن الحسن بن فورك

تحقيق
محمد فاروق هاشم



2022


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله رب العالمين، والصلاةُ والسلام على سيِّد الأنبياء وخاتم المرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تَبِعَهم بإحسان إلى يوم الدِّين، وبعدُ:

مجرَّدُ مقالات إمام أهل السُّنَّة والجماعة أبي الحسن الأشعريِّ، للأستاذ الإمام أبي بكر بن فُورَك رحمَهما الله، يُنبِئُ بوضوح عن مدى عُمقِ المسائل الكلاميَّة التي كان يخوض فيها إمامُ أهل السُّنَّة أبو الحسن الأشعريِّ رحمه الله تعالى، واهتمامه بالردِّ على دقائق مذاهب خصوم أهل السنة، فلم يكد يترك مسألةً من مسائل الكلام إلَّا ودقَّق فيها وأقام رأيه فيها بناءً على أصول أهل السنة، وهذه الأصول التي تلقَّاها الأئمةُ بالبيان والشرح والتَّحْشِيَةِ والتقرير وغيرها تُعدُّ الأساس الذي ينبني عليه مذهب أهل السُّنَّة المحقِّقِ لتنزيه الله سبحانه وتعالى عن كلِّ نقص ووصفه بكلِّ كمال. ويظهر توافق أهل السُّنَّة على مذهبهم وشيخ مذهبهم من خلال إبراز كلام إمامهم في هذا السِّفرِ المؤسِّسِ العظيم.

ولعل أكثر ما يتجلَّى في كتاب (مجرَّد مقالات أبي الحسن الأشعريِّ) أمران:

الأول: التوافق بين الأشعري والأشاعرة، حيث نِسْبتهم إليه لا بمجرَّد الاسم، بل بالتوافق في المنهج والمعتَقَد، خلافًا لِمَا يتوهَّمُه بعضُ المستشرقين ومقلِّدِيهم من الانقطاع بين الأشعري والأشاعرة في المنهج والمعتقد، وذلك رغم كونه إمام متكلِّمي السُّنَّة بالإجماع عند الأشاعرة. فهو إمامهم الذي يأتمُّون به، وينتسبون له، وبه سُمُّوا الأشاعرة. وهذا من أولئك المستشرقين طعنٌ في كل علماء الدِّين، حيث يوهمون القارئَ أن العلماء وهم بالآلاف على مرِّ العصور تواطؤوا على إنكار ما جاء به الإمام الأشعري أو قل على مخالفته ـ مع أنه لا داعيَ لذلك ـ وهذا للناظر طعنٌ في الدين على الحقيقة لا طعنٌ في العلماء.

وهذه النسبة بين أهل السُّنَّة والجماعة والإمام الأشعري في حقيقتها نسبةٌ بين أهل السُّنَّة والجماعة وبين حضرةِ رسول الله ﷺ، فالإمام الأشعريُّ قرَّر ما كان عليه رسولُ الله ﷺ والصحابةُ الكرام ولم يبتدع شيئًا في دين الله، وهي تقوم مقامَ السند في علم الحديث، إذ إن أيَّ انقطاع فيها أو نكارةٍ عليها تُسقطُ المنقطعَ أو المنكرَ من عِداد أهل السُّنَّة، إلَّا إنْ قدَّم ما يُثبت أنه موافقٌ لأصولهم. فمن وافق هذه الأصولَ فهو منهم وإن لم يتكلم بطريقتهم واصطلاحاتهم، ومَن خرج عنها فليس منهم ولو تسمَّى بكلِّ اسم وصيغة.

وعَمَدَ بعضُ المستشرقين[1] إلى ترويج مقالةِ أنَّ هناك انقطاعـًا بين الإمام أبي الحسن الأشعري ومَن جاء بعده؛ لأن المقالة إنْ لم تكن مسندةً سَهُلَ ردُّها، فإن ضاعت مقالاتُ أهل السُّنَّة وادعاها كلُّ واحد ضاعَ الدينُ، وهو مقصودُ بعض المستشرقين وتابعيهم.

وتناسى هؤلاء أن أئمة الدين في تاريخنا لا يُقيمون وزنـًا إلَّا للحق، وهذه كتب علمائنا مليئةٌ بالذي خالف أو ردَّ أو نقضَ قولَ شيخه أو أَبيه أو أخيه أو صاحبِه، وما كان ذلك إلا لأنَّ الحق مبتغاهم. فلو وجد تلاميذ الإمام أو تلاميذهم أو مَن بعدهم ما يخرج المقالة عن الحق ما سكتوا عنها ولَبَيَّنُوها وأظهروا مخالفتَها للحق، ولكنهم نظروا فيها بالعقل والنقل فلم يجدوا إلا موافقتها للحق فسلَّموا عن دليل وتمحيص، ولذا اجتمعت كلمتُهم على تعظيم هذه الأصول واختلفت في بيان تفاصيلها، فجاءت الشروحُ والحواشي والتقييدات والتقريرات.

ولذاك فإن أهمية كتاب مجرد مقالات الأشعري تفوق كونه ناقلا لأصول أهل السنة إلى كونه يقطع الطريق على المغرضين الذين يزعمون انقطاع الأشاعرة عن السنة من حيث إن شيخهم الذي ينتسبون إليه ليس في الحقيقة إلا مخالفا لهم، وذلك بكونه كما يزعمون أثريا تابعا لأهل الحديث، على اعتبار أن أهل الحديث كانوا مخالفين في معتقدهم لمعتقد الأشاعرة.

وهذه الدعوى يلزم عنها سلخ طائفة كبيرة من أهل السنة عنها، كما أنه يلزم عنها ذم السلف أنفسهم بعد أن تحقق لأصحاب هذه الدعوى ـ بحسب توهمهم، أن الأشعرية

---

(١) منهم جورج مقدسي في كتابه الأشعري والأشاعرة في التاريخ الديني الإسلامي.

بمسلكيها في الصفات، أي التفويض والتأويل، ليسوا من السلف، فيلزم أن السلف كانوا يقولون بالعقائد التجسيمية الباطلة. فهذه الدعوى في حقيقتها، ومتى ما سلّمنا بصحتها، تؤول إلى هدم عقيدة الإسلام.

فإذا كان كتاب مجرد المقالات يُظهر الوفاق التام بين الأشعري والأشاعرة المنتسبين إليه، مع كون الأشعري له المنزلة عند أهل السنة، فأي وجه يبقى لهذه الدعوى الساقطة عندئذ؟

كما أنه ينبغي لنا أن نتنبه إلى أن أهل السنة أصناف كلها مندرجة تحت هذا العنوان الجامع، ذكرها الأستاذ المتكلم عبد القاهر البغدادي بتفاصيلها، بحيث يظهر أن جامع الانتساب إلى أهل السنة والجماعة هو الموافقة في الأمور الاعتقادية التي عُرف بها السلف الصالح والتي قرّرها المتكلمون الصفاتية ـ أي الأشاعرة والماتريدية ـ الخالية من التشبيه والتعطيل وسائر البدع التي عرفت في الفرق الإسلامية الضالة. فعدّها ثمانية فرق، فقال[١]:

«اعلموا أسعدكم الله أن أهل السنة والجماعة ثمانية أصناف من الناس؛ صنف منهم أحاطوا علماً بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والإمامة والزعامة، وسلكوا في هذا النوع من العلم طرق الصِّفاتيَّة من المتكلِّمين الذين تبرؤوا من التشبيه والتعطيل، ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنَّجَّارية وسائر أهل الأهواء الضالَّة.

والصنف الثاني: أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث، من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصِّفاتيَّة في الله وفي صفاته الأزلية، وتبرؤوا من القدر والاعتزال، وأثبتوا رؤيةَ الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل، وأثبتوا الحشر من القبور، مع إثبات السؤال في القبر، مع إثبات الحوض والصراط والشفاعة، وغفران الذنوب التي دون الشرك، وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها، ودوام عذاب النار على الكفرة، وقالوا بإمامة أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة، ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرؤوا من أهل الأهواء الضالَّة، ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة

(١) عبد القاهر البغدادي، **الفَرْقُ بين الفِرَقِ**، ص٢٧٢ ـ ٢٧٤.

من القرآن والسُّنَّة ومن إجماع الصحابة، ورأوا جوار المسح على الخفين ووقوع الطلاق الثلاث ورأوا تحريم المتعة ورأوا وجوب طاعة السلطان فيما ليس بمعصية، ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وابن أبي ليلى وأصحاب أبي ثور وأصحاب أحمد بن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقليَّة أصولَ الصِّفاتيَّة[1]، ولم يخلطوا فقهَهم بشيء من بِدَعِ أهل الأهواء الضالَّة.

والصنف الثالث منهم: هم الذين أحاطوا علماً بطرق الأخبار والسُّنن المأثورة عن النبي ﷺ، وميَّزوا بين الصحيح والسقيم منها، وعرفوا أسباب الجرح والتعديل، ولم يخلطوا علمَهم بذلك بشيءٍ من بدع أهل الأهواء الضالَّة.

والصنف الرابع منهم قوم أحاطوا علماً بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف، وجَرَوا على سَمْتِ أئمة اللغة، كالخليل وسيبويه والفراء والأخفش والأصمعي وسائر أئمة النحو من الكوفيين والبصريين، الذين لم يخلطوا علمَهم بذلك بشيء من بِدَع القدريَّة أو الرافضة أو الخوارج، ومَن مال منهم إلى شيء من الأهواء الضالَّة لم يكن من أهل السنة ولا كان قوله حجة في اللغة والنحو.

والصنف الخامس منهم هم الذين أحاطوا علماً بوجوه قراءات القرآن وبوجوه تفسير آيات القرآن وتأويلها على وَفْقِ مذاهب أهل السُّنَّة دون تأويلات أهل الأهواء الضالَّة.

والصنف السادس منهم الزهَّاد الصوفيَّة الذين أبصروا فأقصروا، واختبروا فاعتبروا، ورضوا بالمقدور وقنعوا بالميسور، وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسؤول عن الخير والشر ومحاسب على مثاقيل الذر فأعدُّوا خيرَ الاعتداد ليوم المعاد، وجرى كلامهم في طريقي العبارة والإشارة على سَمْتِ أهل الحديث دون من يشتري لهو الحديث، لا يعملون الخير رياء ولا يتركونه حياء، دينهم التوحيد ونفي التشبيه، ومذهبُهم التفويضُ إلى الله تعالى والتوكُّل عليه والتسليم لأمره والقناعة بما رُزقوا والإعراض عن الاعتراض عليه، ﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ﴾ ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾ [الحديد: ٢١ ـ الجمعة: ٤].

---

(١) أي من المتكلمين.

والصنف السابع منهم قوم مرابطون في ثغور المسلمين في وجوه الكفرة يجاهدون أعداءَ المسلمين، ويحمون حِمَى المسلمين ويذبُّون عن حريمِهم وديارهم ويُظهرُون في ثغورِهم مذاهبَ أهل السُّنَّة والجماعة، وهم الذين أنزل الله فيهم قوله ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ ﴾ [العنكبوت: ٦٩]. زادهم الله تعالى توفيقا بفضله ومنه.

والصنف الثامن منهم عامَّة البلدان التي غلب فيها شعائر أهل السُّنَّة دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعارُ أهل الأهواء الضالَّة، وإنما أردنا بهذا الصنف من العامة عامة اعتقدوا تصويب علماء السُّنَّة والجماعة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد، ورجعوا إليهم في معالِم دينهم، وقلَّدوهم في فروع الحلال والحرام، ولم يعتقدوا شيئًا من بِدَعِ أهل الأهواء الضالَّة. وهؤلاء هم الذين سمتهم الصوفية حشو الجنة. فهؤلاء أصناف أهل السُّنَّة والجماعة، ومجموعهم أصحاب الدين القويم والصراط المستقيم»[1].

فالاندراج تحت أهل السنة والجماعة متوقف على موافقة معتقدهم وأصولهم التي قرّرها المتكلمون الأشاعرة والماتريدية، وإن كان من ينتسب إليهم مشتغلا بغير علوم الشريعة. وبملاحظة هذه الأصناف ندرك أن أهل السنة والجماعة هم السواد الأعظم من أمة الإسلام. كما أن الخلاف الذي يقع بين أهل السنة هو من الخلاف الواقع في فروع العقيدة، وهذا لا ضرر فيه إذ لا يؤدي إلى تضليل المخالفين فيها بعضهم لبعض.

وهذه الأصول قررها المتكلمون في كتبهم، استدلوا عليها بما يناسبها من الأدلة، بمعنى أن ما كان الأصل في إثباته الأدلة العقلية، فإنهم سلكوا فيه المسالك العقلية، وما كان الأصل في إثباته الأدلة النقلية، فإنهم استدلوا عليه بالأدلة النقلية. وما صح الاستدلال فيه بالعقل والنقل معا، استدلوا عليه بذلك. والحاصل أنهم لم يتركوا أصلا من هذه الأصول دون استدلال يثبت حصتها. وهذا يجعل أصول الدين مبنية على أساس متين. وفيما يأتي ذكر هذه الأصول التي يتميز بها أهل السنة والجماعة عن غيرهم.

---

(١) عبد القاهر البغدادي، **الفَرْقُ بين الفِرَقِ**، دار الجيل سنة ١٩٨٧، ص ٣٠٠ إلى ٣٠٤.



الأصول التي أجمع عليها أهل السنة والجماعة[١]:

الأول: إثبات حقائق الأشياء والعلوم على الخصوص والعموم. وهذا الأمر مهم لأنه يتوقف عليه باقي أصول الإسلام، كإثبات وجود الله تعالى. ولذلك فإن المتكلمين مضوا على تقرير هذا الأصل في بدايات كتبهم، وبيان أن العلم بهذا الثبوت ضروري لا يفتقر إلى دليل، فالمنازع فيه وهم السوفسطائية مكابر بلسانه دون عقله. فنجد الإمام التفتازاني مثلاً في كتابيه؛ شرح العقائد النسفية وشرح مقاصد الطالبين، قد خاض في إثبات هذا المبحث المهم قبل الخوض في تقرير عقائد الإسلام.

الثاني: حدوث العالم، وهو كل ما سوى الله تبارك وتعالى، فهو حادث عند أهل الإسلام، وُجد بعد أن كان معدوما. وهو حادث بخلق الله تعالى المباشر له بمحض اختياره وبأثر قدرته. فليس صدوره عنه على الوجه الذي كان يقول به الفلاسفة من أنه صدور للمعلول عن علّته القديمة الذي يلزم عنه قدم المعلول لقدم علته.

الثالث: معرفة وجود الله تعالى وصفاته. وهذا الأصل يندرج تحته مباحث طويلة في الاستدلال على وجود الله تعالى وصفاته، وفي أقسام الصفات الإلهية وأحكامها.

الرابع: معرفة أسماء الله تعالى، وهي توقيفية عند أهل السنة، فلا نسمي الله تعالى باسم لم يرد في الشرع.

الخامس: إثبات عدله وحكمته. وقد اختلفت الفرق في تفاصيل هذا الأصل بناء على أصول كل فرقة. والخلاف فيها يرجع إلى القول بأن الحسن والقبح هل هما عقليان أم شرعيان؟

السادس: معرفة رسله وأنبيائه.

السابع: معرفة معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء.

الثامن: معرفة ما أجمعت عليه الأمة من أركان شريعة الإسلام.

---

(١) انظر كتاب الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، صفحة ٣١٠.



التاسع: معرفة أحكام الأمر والنهي والتكليف.

العاشر: معرفة الخلافة والإمامة وشروط الزعامة.

الحادي عشر: معرفة أركان الإيمان والإسلام في الجملة.

الثاني عشر: معرفة أحكام الأولياء وراتب الأئمة الأتقياء

الثالث عشر: معرفة أحكام الأعداء من الكفرة وأهل الأهواء.

ويلاحظ أن هذه الأصول مندرجة تحت أصول الإسلام الكلية التي لا يُخالف فيها أحد من أهل القبلة. وقد تميّز أهل السنة بأصولهم وقواعدهم التي ذكرناها، وضلّلوا من خالفهم فيها[1].

ويندرج تحت هذه الأصول مباحث منها:

الأول: زيادة الصفات المعاني على الذات الإلهية، وأن هذه الصفات وجودية وليست راجعة إلى نفس الذات.

الثاني: قدم الصفات المعاني، واستحالة قيام الحوادث في الذات الإلهية، واستحالة التغير اللازم من فرض حدوث الصفات، واستحالة الافتقار إلى الحوادث.

الثالث: نفي التشبيه والمماثلة وكل ما جرى في معناهما.

الرابع: إثبات صفات الكمال البشري للأنبياء وتنزيههم ﷺ عن صفات النقص التي لا تليق بهم.

الخامس: إثبات ما أثبته الشرع من أمور الأخرة وأحوالها، ونعيم أهل الجنة الأبدي الحسي والمعنوي الحقيقي، وعذاب أهل النار الأبدي ـ الحسي والمعنوي ـ الحقيقي.

السادس: وجوب تنصيب إمام للمسلمين ليقيم أحكام الله تعالى فيهم، ووجوب طاعته شرعا وإن كان غير معصوم، بما يراه أهل الحل والعقد، وأن تعينه غيره واجب على الله تعالى ولا حاصل منه.

---

(١) المرجع نفسه، صفحة ٣١٠.

وغير ذلك من المباحث التي تُبحث في مظانّها من كتب العقيدة. وقد أتى الإمام الأشعري على ذكر جميعها فيما نقله عنه الأستاذ ابن فُورَك، في كتابنا هذا. ويظهر من نقل ابن فُورَك لمقالات الأشعري فيها، عمق خوضه في تحقيق هذه الأصول والمبالغة في النظر في دقائقها وإثباتها على من خالفه فيها في شيء من الأصول والفروع التي تندرج تحتها.

أما الأمر الثاني الذي يتجلى في كتاب مجرد المقالات فهو كثرةُ تآليف إمام متكلِّمي أهل السُّنَّة الشيخ أبي الحسن وإحاطةُ الأستاذ أبي بكر بن فُورَك بكتب الأشعريِّ ودقة اطلاعه عليها، ولم نجد فيما قرَّره من مذهب الشيخ الأشعري ما يُخالف ما عليه الأشاعرة في شيء، وهو قريب العهد به عارفٌ بحاله، مؤتمَنٌ في نقله لِمَا اشتُهر من عدالتِه وورعه وأمانته في الكلام رحمه الله، وقد قرَّر ابنُ فُورَك ما قرَّره من مذاهب ومقالات إمامِنا الأشعري من قرابة خمسة وعشرين كتابًا له، ذكرها بأسمائها في كتابه الذي بين أيدينا، وذكرناها في ترجمة الإمام اللاحقة لهذا التمهيد.

كما ذُكر في كتب التراجم أسماءُ كتب أخرى للأشعري، منها كتاب **إيضاح البرهان**، وكتاب **التبيين عن أصول الدين**، وكتاب **الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل**، وغيرها.

ويظهر من أسماء هذه الكتب ومواضيعها ـ بحسب ما نقله ابن فُورَك في كتابه ـ أن الإمام الأشعريَّ رحمه الله كان يؤلف ويتكلَّم في أكثر من فنٍّ؛ فإلى جانب علم الكلام ألَّف وتكلم في التفسير وأصول الفقه وكذلك في الجدل وآداب البحث والمناظرة وغيرها. ومن يتقن هذه الفنون فهو متكلم ذو باع في العلم.

وذِكْرُ ابنِ فُورَك رحمه الله لجميعِ هذه الكتب، وتجريدُه لأهمِّ مقالاتها الكلامية والأصولية يدلُّ على مدى إلمام هذا الأستاذ الكبير بمذهب شيخه بالواسطة، وعلى إتقانه لكتبه ومعرفة تفاصيلها، ولو أنه وجد فيها ما يُخالف المعتمد من مذهب الأشاعرة أو عرف تحول الأشعريِّ عن ما كان قررَه بعد انتقاله من الاعتزال، لكان ابن فُورَك أشار إلى ذلك دون أدنى مُواربة، وحتى ما ورد في كتاب (الإبانة) للأشعريِّ، على صورته التي وصلتنا اليوم،

والتي شككك كثير من أفاضل العلماء في كونها هي بعينها ما كتبه الأشعري، وأكّد على أن يد التحريف قد وصلت إلى عباراته، فإنه لا يتعارض في شيء مع ما هو منقول في كتاب مجرد المقالات، كما لا يخفى ذلك على عارف بمذهب الأشاعرة وطريقتيهم في الصفات الخبرية؛ وما قد يبدو فيه من معارضة مما في صحة نسبته إليه شك يمكن أن يُحمل على محامل مقبولة ومتسقة مع أصول السنة إذا ما سلكنا فيها منهج التفويض، وهو معتبرٌ ومقبولٌ عند الأشاعرة.

ولهذا الإلمام بات ابن فُورَك من حُفَّاظ المذهب الأشعري من الخلط بغيره من مقالات الفِرَقِ الكلاميَّة الأخرى، فنجده يجتهد في الردِّ على أحد الذين عُرفوا في زمانه في نقل مقالات الأشعري ومذهبه ـ وقد أخطأَ في بعضها ـ وهو محمدُ بن مطرِّف الإستراباذيُّ الضَّبِّيُّ، فردَّ عليه ابن فُورَك في أول كتابه، ثم أتبع ذلك ردًّا آخرَ في أواخر كتابه هذا، مما يدل على حرصه على حفظ معتقد الأشعري وما اختاره وذهب إليه، والذي هو في واقع الأمر معتقدُ أهل السُّنَّة والجماعة.

كما يظهر من كتاب (مجرَّد المقالات) شيء من تأثر علماء الأشاعرة باستدلالات الأشعري، ولا غرابةَ في ذلك وهو إمامُهم؛ فلقد استفاد حُجَّةُ الإسلام الغزاليُّ رحمه الله في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) ـ الذي وضعه لتقرير عقائد أهل السُّنَّة ونَصْبِ الأدلةِ على صحَّتِها ـ من أمثلة الإمام الأشعري، حيث نرى ذلك جليًّا في نقله مثال انعكاس الصورة في المرآة وكونها دليلاً على جواز الرؤية دون اشتراط المقابلة بين الرائي والمرئيِّ، (وقد أشرتُ إلى هذه الاستفادة في موضعها من كتاب «مجرد المقالات» تحت عنوان: في إبانة مذهبه فيما يُرى في المرآة، وقوله في الرؤيا).

كما أننا نرى المباحثَ التي نقلها ابن فُورَك عن الأشعري قد انعكست تقريراتُ الأشعريِّ فيها على كتب المتأخِّرين الذين كتبوا في العقيدة، وإن لم يكن استمداد هذه الكتب مباشراً من تقريرات الأشعري، ولكنها انتشرت في كتب المتكلمين، فهذَّبوها ونقّحوها وبَنَوا عليها، ولذلك كله يحقُّ لنا أن نعتبر كتابَ (مجرد المقالات) من الكتب التي لها أهمية تاريخية من حيث إنه موثِّق للأقوال التي انتهى إليها إمام أهل السُّنَّة الأشاعرة، خصوصـًا أن

جميع تلك الكتب التي أورد ذكرَها ابنُ فُورَك، لم يظهر منها إلَّا القليل حتى الآن، وإنْ يكُ هذا حال كتب الإمام الأشعري، فهو كذلك حال الكثير من المخطوطات الإسلامية التي منها ما ضاع للأسف، ومنها ما لم يزل صامتا على رفوف مكتبات المخطوطات بانتظار من يُخرجُها إلى النور والضياء.



ترجمةُ إمام أهل السُّنَّة
أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى

هو الإمام عليُّ بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى ابن أمير البصرة بلال بن أبي بُردة ابنُ صاحب رسول الله ﷺ، أبي موسى عبدالله بن قيس بن حضَّار الأشعري اليماني البصري، وكُنيته أبو الحسن الأشعري[(١)].

وُلِدَ سنة مئتَين وستين للهجرة (٢٦٠هـ) على الأرجح. ونشأ بين كبار المعتزلة، وربَّاه شيخُ المعتزلةِ أبو عليٍّ الجبَّائيُّ، فتبِعَه في الاعتزال أربعين سنة حتى صار إمامًا في المعتزلة. «وكان عجبًا في الذكاء وقوة الفهم، ولمَّا برع في معرفة الاعتزال، كرِهَهُ وتبرأ منه وصعد للناس، فتاب إلى الله تعالى منه، ثم أخذ يردُّ على المعتزلة ويهتك عُوارَهم»[(٢)].

وقد كان لردود الشيخ الأشعري على المعتزلة بعد رجوعه عن مذهبهم أثرٌ كبيرٌ في ظهور التناقضات في مذهبهم وأُفُولِ نجمِهم.

قال ابن خلِّكان: «وكان أبو الحسن الأشعري أوَّلًا معتزليًّا، ثم تاب من القول بالعدل وخَلْقِ القرآن في المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة، ورقيَ كرسيًّا ونادى بأعلى صوته: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أُعرِّفُه بنفسي، أنا فلان بن فلان، كنت أقول بخَلْقِ القرآن، وأنَّ الله لا تراه الأبصار، وأنَّ أفعالَ الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مُقلِعٌ، معتقد للرد على المعتزلة، مُخرِجٌ لفضائحهم ومعايبهم.

وكان فيه دُعابة ومزاح كثير، وله من الكتب كتاب (اللُّمَع)، وكتاب (الموجز)، وكتاب (إيضاح البرهان)، وكتاب (التبيين عن أصول الدين)، وكتاب (الشرح والتفصيل في الرد على

---

(١) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، جزء ١١، صفحة ٥٤٠، دار الفكر، سنة ١٩٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ج١١، ص٥٤٠.

أهل الإفْكِ والتضليل)، وهو صاحبُ الكتب في الردِّ على الملاحدة وغيرهم من المعتزِلة والرافضة والجهميَّة والخوارج وسائر أصناف المبتدعة»[١].

ونقل السبكيُّ في طبقاته سبب رجوع الأشعريِّ إلى أهل السنة، فقال: «أقام على الاعتزال أربعين سنة، حتى صار للمعتزلة إماماً، فلمَّا أراده اللهُ لنُصرةِ دينه، وشرح صدره لاتِّباعِ الحق، غاب عن الناس في بيته خمسةَ عشرَ يوماً، ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر وقال: معاشرَ الناس، إنما تغيَّبتُ عنكم هذه المدة لأني نظرتُ فتكافأت عندي الأدلةُ، ولم يترجَّح عندي شيء على شيء، فاستهديتُ اللهَ تعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعتُ من جميع ما كنت أعتقدُه كما أنخلع من ثوبي هذا. وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكُتُبَ التي ألَّفَها على مذاهب أهل السُّنَّة إلى الناس»[٢].

كما أنَّ ممَّا رُوي من أسباب رجوعه إلى مذهب أهل السُّنَّة العَقَدِيّ أنه رأى رسول الله ﷺ يأمرُه بنُصرةِ المذاهب المرويَّة عنه ﷺ. وهذه الحكاية لا تُعارض الحكايةَ الأولى؛ إذ يظهر أنه كان ينظر ويقارن بين اعتقاد أهل السُّنَّة وبين اعتقاد المعتزلة، فتكافأتْ عنده الأدلةُ، وبعد طول نظر ترجَّح عنده مذهب أهل السُّنَّة، وكانت الرؤيةُ التي رأى فيها رسول الله ﷺ إيناساً لنفسه، وتثبيتاً له.

وبعد هذا الموقف صار الشيخُ الأشعريُّ مشتغلاً بنُصرة أصول أهل السُّنَّة الاعتقاديَّة بالمناهج الكلامية التي برع فيها في سنوات اعتزاله. فاستدلَّ ببراهينَ لم يعهدْها المعتزلةُ، «وكان يُفتح عليه من المباحث والبراهين بما لم يسمعه من شيخ قَطُّ، ولا اعترضه به خصم ولا رآه في كتاب»[٣].

وكان الأشعريُّ حاضرَ البديهة، قوياً في المناظرة، ذا إقدام على الخصوم. وكان أيام إقامته على مذهب المعتزلة ينوبُ مَنابَ أبي عليٍّ الجُبَّائيِّ في المناظرة. ثم لمَّا اختار مذهبَ

(١) وَفَيات الأعيان، ابن خلكان، دار صادر، بيروت ١٩٧٨م، ج٣/ ص٢٨٥.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السُّبكي، جزء٣، صفحة ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

(٣) المرجع نفسه، ج٣، ص ٣٤٩.

أهل السُّنَّة صار مُناظِراً للمعتزلة، يذهب إلى مجالسهم يناظرهم ويُفحمُهم.

قال التاج السُّبكيُّ رحمه الله: «قال الأستاذ أبو سهل الصُّعلوكيُّ: حضرنا مع الشيخ أبي الحسن مجلس عَلَوي بالبصرة، فناظر المعتزلة، خذلَهم اللهُ، وكانوا كثيراً، فأتى على الكلِّ وهزمَهم، كلما انقطع واحد تناول الآخر حتى انقطع عن آخرهم، فعُدنا في المجلس الثاني، فما عاد منهم أحد، فقال بين يدي علوي: يا غلام، اكتب على الباب: فرُّوا»[1].

ونقل ابن خلكان عن أبي محمد بن حزم أن أبا الحسن له من التصانيف خمسة وخمسون تصنيفاً.

وقد مرَّ الشيخ الأشعري بطَوْرَينِ؛ الأول: طُورُ الاعتزال، والثاني: طَورُ اعتقاد مذهب أهل السُّنَّة والجماعة والدفاع عنه ومناظرة المعتزلة. وهكذا أجمعت كتب تاريخ الإسلام على ذلك ولم يُعلم له شيء من التبدل عن مذهب أهل السُّنَّة بما هو معروف ومقرَّر عند الأشاعرة وغيرهم من علماء الإسلام، خِلافاً لِمَا يزعمه ابن تيميَّة ويدندن به في كتبه الإشكاليَّة من أنَّ الأشعريَّ له طورٌ ثالث هو طَورُ الرجوع عن المعتقد الذي عليه الأشاعرة بعده إلى زماننا، إلى اعتقاد المقالات التي اشتهر بها المجسِّمة، وهي ما يعتبرُها ابن تيميَّةَ المذهب الصحيح لأهل السنة. بينما يرى أن طورَه الثاني هو في حقيقة الأمر مجرد اتباع لعبدالله بن سعيد بن كلَّاب. أما الطورُ الثالث الذي يزعمه ابن تيميَّة، فلم يتابعه عليه الأشاعرة بعده، فبقوا متمسكين بمعتقد الأشعريِّ في طَورِه الثاني، ومخالِفين لِمَا يعتبره ابن تيميَّة عقيدةَ أهل السنة، وهي ليست في الحقيقة سوى عقائد المجسِّمة والكَرَّاميَّة التي أراد ابن تيميَّة إلصاقَ كثير منها بمذهب أهل السُّنَّة والجماعة، فلم يزل علماء الإسلام طيلةَ أربعة قرون جاهلين بهذا الطَّورِ الثالث المزعوم ـ وعلمه ابن تيميَّة!

وبالجملة فالإمام الأشعريُّ لم يأتِ بمذهب عَقَدِيٍّ جديد، وإنما رجع إلى ما كان عليه السلف وأهل الحديث وجماعة الفقهاء، فقرَّر عقيدتَهم وأقام الحُجَجَ عليها حتى ائتمَّ به العلماء، وصار السالك سبيله في الاستدلال يُسمَّى: (أشعريّـاً).

---

(١) المرجع نفسه، ج ٣، ص ٣٤٩.

والناظر فيما نقله لنا أبو بكر بن فُورَك في مجرَّد المقالات، يرى موافقةَ من أتى بعده من الأشاعرة لِمَا قرَّره رحمه الله في كتبه. وهذا يدل على التوافق التامِّ بين الأشاعرة وشيخهم الإمام الأشعري في المنهج والمذهب الاعتقادي، خلافـًا لِمَا يدسُّه المستشرقون[1] وأذنابُهم ممن أُولِع بتقليدهم من أن انتساب الأشاعرة للشيخ الأشعري ـ إمام أهل السنة، وشيخ المتكلِّمين ورئيسهم إنما هو انتساب بالاسم فقط دون المعتقد والمنهج، لأجل أن يحقِّقوا القَبولَ عند أهل المِلَّة. وهذا الحكم القاصر مبنيٌّ على نظر مجتزأ أبترَ في كتاب (الإبانة) مع إغفال كون معظم كتبه لم تظهر بعد حتى يكتمل الحكم. وحتى كتاب (الإبانة) على هيئته التي شَكَّكَ كثيرٌ من أهل العلم في نسبتها إلى الأشعري ـ مع إثبات أصل الكتاب له ـ فقد أظهر الباحثون أنه قد وقع فيه الكثير من التحريفات، وهو مع ذلك لا يتناقضُ مع مذاهب الأشاعرة؛ إذ قد سلك فيه الأشعري مسلك التفويض، وهو مسلك معتبر ومقبول عند أهل النظر. هذا إن سلَّمنا أن كتابَ (الإبانة) على هيئته التي بين أيدينا اليوم هو هو بعينه الذي كتبه الأشعريُّ بتمامه.

ثم إنَّ أقلَّ اطلاعٍ على ما نقله لنا ابن فُورَك في مجرَّد المقالات، وعلى كتب الأشاعرة، بحيث يُلاحَظ التشابه والتوافق بينها، يُدرك بجلاء ويُسر ضحالةَ هذه الدعوى وتهافتَها، ويدرك كذلك مدى التغريض وسوء القصد المبطَّن فيها.

أما المذهب الفقهيُّ للشيخ الأشعري فقد اختُلِفَ فيه؛ فقيل إنه كان مالكيًّا، وخطَّأَ التاجُ السُّبكيُّ هذا القول، ورجَّح القول بأنه كان شافعيًّا لأجل أنه تفقَّه على أبي إسحاق المَروَزِيِّ، كما نصَّ على ذلك أستاذ المتكلمين ابن فُورَك في كتابه «طبقات المتكلمين»، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني فيما نقله عنه الشيخ أبو محمد الجُوينيُّ في شرح الرسالة[2].

وقد حظي الإمام الأشعري بمكانة كبيرة عند أئمة الإسلام وعلمائهم فأثنوا عليه

(١) انظر كتاب الأشعري والأشاعرة في التاريخ الديني الإسلامي، للمستشرق جورج مقدسي، مركز نماء للبحوث والدراسات.

(٢) المرجع نفسه، ج٣، ص ٣٥٢.

وأطلقوا عليه الألقاب بحسب مكانته العلمية التي عُرف فيها وجهوده في نصرة السنة، فكان بحق «إمام أهل السنة والجماعة» و«إمام أهل الحق»، رحمه الله تعالى ورضي عنه.

بعض من ثناء العلماء عليه:

قال عنه قاضي القضاة شيخ الإسلام تاج الدين السُّبكي في «طبقات الشافعية الكبرى»:

«شيخُنا وقُدوتنا إلى الله تعالى، أبو الحسن الأشعري البصري، شيخ طريقة أهل السُّنَّة والجماعة، وإمام المتكلمين، وناصر سنة سيد المرسلين، والذَّابُّ عن الدين، والساعي في حفظ عقائد المسلمين، سعياً يبقى أثره إلى يوم يقوم الناس لربِّ العالمين. إمام حَبْرٌ، وتقيٌّ بَرٌّ، حمى جناب الشرع من الحديث المفترى، وقام في نصرة ملة الإسلام، فنصرها نصراً مؤزَّراً...».

وقال الحافظ ابن عساكر في «تبيين كذب المفتري»:

«وأكثر العلماء في جميع الأقطار عليه ـ يعني مذهب الأشعري ـ وأئمة الأمصار في سائر الأعصار يدعون إليه... وهل من الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية إلا موافقٌ له أو منتسب إليه أو راضٍ بحميد سعيه في دين الله أو مُثْنٍ بكثرة العلم عليه».

وقال شيخ الإسلام جلال الدين السيوطي في «إتمام الدراية»:

«نعتقد أن إمامَنا الشافعيَّ ومالكاً وأبا حنيفة وأحمد رضي الله تعالى عنهم وسائر الأئمة على الهدى من ربهم في العقائد وغيرها. ونعتقد أن الإمامَ أبا الحسن الأشعري إمام في السُّنَّة أي الطريقة المعتقدَة وقدَّمُوه فيها على غيره. ونعتقد أن طريق أبي القاسم الجُنَيد سيد الطائفة الصوفية علماً وعملاً طريقٌ مقدَّم، فهو خالٍ عن البدعة دائر على التدبير والتسليم والتبرِّي عن النفس مبنيٌّ على الكتاب والسنة كذا في بحر المذاهب».

وقال عبد القاهر البغدادي في كتاب «أصول الدين» بعد أن عدَّدَ أئمة أهل السُّنَّة والجماعة في علم الكلام من الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى أن قال:

«... ثم بعدَهم شيخ النظر وإمام الآفاق في الجدل والتحقيق أبو الحسن عليُّ بن



إسماعيل الأشعريُّ الذي صار شجًا في حُلوق القَدَرِيَّة، وقد ملأَتِ الدنيا كتبُه، وما رُزِقَ أحدٌ من المتكلمين من التبع ما قد رُزِقَ؛ لأن جميع أهل الحديث وكل من لم يتمعزل من أهل الرأي على مذهبه».

وقال اليافعيُّ في «مرآة الجنان»:

«الإمام ناصر السنة، وناصحُ الأمة، إمام أئمة الحق، وداحض حُجج المبتدِعين المارِقين، حامل راية منهج الحق ذي النور الساطع، والبرهان القاطع، أبو الحسن علي ابن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سلَّام بن أسماعيل، بن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى عبدالله بن قيس الأشعري الصحابي ﵁».

وقال قاضي القضاة شمس الدين بن خلكان في«وفيات الأعيان»:

«أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله ابن موسى بن بلال بن أبي بردة عامر بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله، ﷺ؛ هو صاحبُ الأصول والقائم بنُصرة مذهب السُّنَّة، وإليه تُنسَب الطائفةُ الأشعرية، وشهرتُه تُغني عن الإطالة في تعريفه، والقاضي أبو بكر الباقلَّانيُّ ناصرُ مذهبه ومؤيِّدُ اعتقاده...»

وقال شمسُ الدين الداوديُّ المالكي في«طبقات المفسِّرين»:

«كان مالكيـًا، صنَّف لأهل السُّنَّة التصانيف، وأقام الحجج على إثبات السنن، وما نفاه أهل البدع من صفات الله تعالى ورؤيته وقِدَم كلامه وقدرته ﷻ، وأمور السمع الواردة من الصراط والميزان، والشفاعة والحوض، وفتنة القبر الذي نفته المعتزلةُ، وغير ذلك من مذاهب أهل السُّنَّة والحديث، فأقام الحُجج الواضحة عليها من الكتاب والسنة، والدلائل الواضحة العقلية، ودفع شُبَهَ المعتزلة ومن بعدهم من الملاحدة والرافضة، وصنف في ذلك التصانيفَ المبسوطة التي نفع الله بها الأمة، وناظر المعتزلةَ وظهر عليهم. وكان أبو الحسن القابسيُّ يُثني عليه، وله رسالة في ذكره لمن سأله عن مذهبِه فيه، أثنى عليه وأنصفه، وأثنى عليه أبو محمد بن أبي زيد وغيره من أئمة المسلمين.... وذكر أنه كان في ابتداء أمره معتزليًّا، ثم رجع إلى هذا المذهب الحق ومذهب أهل السنة، فكثر التعجُّب منه، فسُئِل عن ذلك فأخبر

أنه رأى النبي ﷺ في رمضان وأمره بالرجوع إلى الحق ونصره، فكان ذلك والحمد لله».

شيوخُ الأشعري:

تتلمذ الأشعري على يدِ أبي عليٍّ الجُبَّائيِّ شيخ المعتزلة، وآخرين منهم، ودرسَ فقه الإمام أبي حنيفة شأنه شأن المعتزلة فمعظمُهم كانوا حنفيةً وبعضهم كان شافعياً. وقد ظل على مذهب الاعتزال لا يفارقه أربعينَ سنةً، وقيل: إن هذا الرقم مشكوكٌ في صحته ومبالغ فيه[١].

أمَّا بعد تحوُّله إلى مذهب أهل السُّنَّة والجماعة فأخذ العلم عن بعض شيوخ أهل السُّنَّة والحديث، وهم:

١ـ عبد الرحمن بن خلف الضَّبِّيُّ البصريُّ: يعرف بأبي رويق، وكنيته أبو محمد (ت ٢٧٩هـ) ذكره الخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد». سمع منه أبو الحسن، وروى عنه في تفسيره.

٢ـ أبو خليفة الجُمحيُّ: هو الفضل بن الحباب الجُمحيُّ البصري، كان محدِّثاً عالِماً، روى عن مسلم بن إبراهيم، وسليمان بن حرب وطبقتهما، وتوفِّي عام (٣٠٥هـ). قال عنه الذهبي في سير أعلام النبلاء: «وكان ثقةً صادقاً مأموناً، أديباً فصيحاً مُفوَّهاً، رحل إليه من الآفاق، وعاش مئة عام سوى أشهر».

٣ـ ابن سُريج: هو شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عمر بن سريج البغدادي (ت ٣٠٦هـ) إمام أصحاب الشافعي في وقته، شرح المذهب ولخَّصَه، وحدَّث شيئاً يسيراً عن الحسن بن محمد الزعفراني تلميذ الشافعي، وعباس بن محمد الدُّوري، وأبي داود السَّجستاني صاحب السنن المعروفةِ باسمِه وإحدى كتبِ الحديث السِّتَّة المشهورة، ومحمد بن عبد الملك الدقيقي، والحسن بن مكرم ونحوهم[٢].

---

(١) كتاب: الفِرَقُ الكلاميَّة الإسلامية (مدخل ودراسة)، تأليف: الدكتور على عبد الفتاح المغربي، الناشر: مكتبه وهبة، الطبعة الثانية: ١٩٩٥م، ص: ٢٦٨.

(٢) انظر: تاريخ بغداد ٤/ ٢٨٧، وطبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢١، ووفيات الأعيان١/ ٦٦، ٦٧، وشذرات الذهب ٢/ ٢٤٧، ٢٤٨.

٤ـ زكريا بن يحيى الساجي: هو الإمام الحافظ محدِّث البصرة أبو يحيى زكريا بن يحيى بن عبد الرحمن السَّاجي (ت ٣٠٧هـ) وعنه أخذ الأشعريُّ تحرير مقالة أهل الحديث والسلف، وروى عنه بعض الأحاديث[١]. قال الذهبي في (تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام): «سمع منه الأشعري وأخذ عنه مذهب أهل الحديث. ولزكريا الساجي كتاب جليل في العلل يدلُّ على تبحُّره وإمامته».

٥ـ محمد بن يعقوب المُقرئ: هو أبو العباس محمد بن يعقوب بن الحَجَّاج التيمي البصري المقرئ (ت بعد سنة ٣٣٠هـ، تخميناً لا يقيناً). قرأ على: محمد بن وهب الثقفي، وأبي الزعراء عبد الرحمن بن عبدوس، وغيرهما. وحدَّث عن: أبي داود السجستاني. قرأ عليه: محمد بن عبدالله بن أشته، وعلي بن محمد بن خشنام المالكي، وأبو أحمد السامري، وآخرون. وانفرد بالإقامة في بلده. وكان بصيراً بقراءة يعقوب الحضرمي، عدلاً حُجَّةً مشهوراً. سمع منه أبو الحسن، وروى عنه في تفسيره.

٦ـ أبو إسحاق المروزي: هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي (ت ٣٤٠هـ) شيخ الشافعيَّة في عصره، أخذ الفقه عن أبي العباس بن سُريج وبرع فيه وانتهت إليه الرئاسةُ بالعراق بعد ابن سُريج.

وذكر الذهبيُّ في سير أعلام النبلاء أن أبا الحسن أخذ عن: أبي خليفة الجُمحيِّ، وأبي علي الجُبَّائيِّ، وزكريا الساجي، وسهل بن نوح، وطبقتهم، يروي عنهم بالإسناد في تفسيره كثيراً[٢].

تلاميذُه:

ذكر التاجُ السبكيُّ عدداً من العلماء باعتبار أنهم عاصروا الشيخ وإن لم يثبت أن بعضهم كان قد جالسه. فذِكرُه إياهم كان باعتبار معاصرتِهم له وتمذهبِهم بمذهبه وقراءتِهم لكتبه،

---

(١) انظر: تذكرة الحفاظ ٣/ ٧٠٩، والبداية والنهاية ١١/ ١٨٧، وطبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٣٥٤، وشذرات الذهب ٢/ ٢٥٠.

(٢) سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، ج١١، ص ٥٤٠.

وإن كان أكثرُهم جالسَه وأخذ عنه شِفاهـًا، وهؤلاء هم:

١. الأستاذ أبو سهل الصُّعلوكيُّ.

٢. الأستاذ أبو بكر القفَّال.

٣. الشيخ أبو زيد المروزي.

٤. الأستاذ أبو عبدالله بن خفيف.

٥. زاهر بن أحمد السرخسي.

٦. الحافظ أبو بكر الجرجاني الإسماعيلي.

٧. الشيخ أبو بكر الأودني.

٨. الشيخ علي بن محمد بن مهدي الطبري.

٩. أبو الحسن عبد العزيز بن محمد بن إسحاق الطبري.

١٠. أبو جعفر السُّلمي النقَّاش.

١١. أبو عبدالله الأصبهاني الشافعي.

١٢. أبو محمد القرشي الزُّهْرِيُّ.

١٣. أبو محمد منصور بن حمشاد.

١٤. أبو عبدالله بن مجاهد البصري، شيخ القاضي أبي بكر الباقلَّانيِّ.

١٥. الشيخ أبو الحسين بن سَمعون الواعظ.

١٦. أبو عبد الرحمن الشروطي الجرجاني.

١٧. أبو الحسن الباهلي، شيخ الأستاذِينَ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي بكر بن فُورَك والقاضي أبي بكر الباقلاني، وغيرهم.

١٨. بُندار، خادم الإمام الأشعري.



وأخصُّ هؤلاء بالأشعري أربعةٌ، هم: أبو عبدالله بن مجاهد البصري شيخ القاضي الباقلّاني، وأبو الحسن الباهلي، وخادم الأشعري بُندار، والرابع علي بن محمد بن مهدي الطبري.

مؤلفاته ﷺ كما وردت في مجرَّد المقالات وغيره:

١. الموجَز.

٢. النقض على أصول الجبَّائيِّ والبلخيِّ.

٣. الأصول الكبير.

٤. المسائل المنثورة.

٥. النقض على ابن الرَّاونديِّ.

٦. كتاب المختزن.

٧. المنثور.

٨. العُمَد.

٩. المقالات، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين، مطبوع.

١٠. النوادر.

١١. اللُّمَعُ في الردِّ على أهل الزَّيغ والبِدَع، مطبوع.

١٢. النقض على أوائل الأدلة للبلخي.

١٣. نقض الاستطاعة على الجُبَّائيِّ.

١٤. فروق النَّجَّاريَّة.

١٥. كتاب المعرفة.

١٦. النقض على الإسكافيِّ.

١٧. المختصر في التوحيد والقَدَر.

١٨. الرسالة، رسالة في الإيمان، مطبوع.

١٩. كتبه في الإمامة.

٢٠. اللطيف (أي دقيق الكلام) (وربما هو نفسه النقض على الإسكافي، حيث ورد في مجرَّد المقالات اسمه هكذا: نقض اللطيف على الإسكافي).

٢١. زيادات النوادر.

٢٢. الإدراك.

٢٣. التفسير (تفسير القرآن).

٢٤. الإيضاح.

٢٥. الصفات الكبير.

٢٦. الإبانة عن أصول الديانة، مطبوع.

٢٧. استحسان الخوض في علم الكلام، أو الحثُّ على البحث، مطبوع.

وفاته:

لم تتفق كتب التراجم على سنة محددة لوفاة الشيخ، فذُكِر أنه توفي سنة سنة أربعٍ وعشرين وثلاثمئة للهجرة، وذُكر أنه توفي فيما بين العشرين والثلاثين والثلاثمئة للهجرة، والله أعلم بالصواب. ومات في بغداد رحمه الله تعالى.

وأخيراً فإن أوسع ترجمة للشيخ أبي الحسن الأشعري هي ما ضمنه الحافظ ابن عساكر الدمشقي في كتابه العظيم: «تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الأشعري»، وقد استفاد منه وأوصى به تاج الدين السُّبكي حين أتى على ترجمة الشيخ الأشعري.






ترجمة الإمام الأستاذ أبي بكر بن فُورَك

هو الأستاذ الإمام المتكلِّم المفسِّر الفقيه الأصولي النحويُّ الأديب **أبو بكر محمد ابن الحسن بن فُورَك الأنصاري الأصبهاني الشافعي الأشعري** من أئمة علم الكلام وأساتذته. متكلِّمٌ فقيه أصولي ونحوي وواعظ[1].

وإليك ترجمتُه بتصرُّف كما في (الطبقات الكبرى) للإمام تاج الدين السُّبكي:

أبو بكر الأنصاري الأصبهاني الإمام الجليل والحَبْر الذي لا يُجارى فقهـاً وأصولاً وكلامـاً ووعظـاً ونحوا مع مهابة وجلالة وورع بالغ، أقام أوَّلاً بالعراق إلى أن دَرَسَ بها مذهبَ الأشعري على أبي الحسن الباهلي ثم لمَّا ورد الريَّ وَشَتْ به المبتدعةُ وسَعَوا عليه.

قال الحاكم أبو عبدالله: (فتقدَّمنا إلى الأمير ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم والتمسنا منه المراسلةَ في توجُّهه إلى نيسابور فبنى له الدارَ والمدرسة من خانقاه أبي الحسن البوشنجي، وأحيا الله به في بلدنا أنواعـاً من العلوم لما استوطنها وظهرت بركته على جماعة من المتفقهة وتخرَّجوا به سمع عبدالله بن جعفر الأصفهاني وكثر سماعه بالبصرة وبغداد وحدَّث بنيسابور)، هذا كلام الحاكم وروى عنه حديثـاً واحداً.

قال عبد الغافر بن إسماعيل: (سمعتُ أبا صالح المؤذن يقول: كان الأستاذُ أَوْحَدَ وقته أبو علي الدقَّاق يعقدُ المجلس ويدعو للحاضرين والغائبين من أعيان البلد وأئمتهم، فقيل له يومـاً: قد نسيت ابن فُورَك ولم تدعُ له. فقال: كيف أدعو له وكنتُ أُقسمُ على الله البارحةَ بإيمانه أن يشفي عِلَّتي، وكان به وجعُ البطن تلك الليلة).

ولمَّا حضرت الوفاة واحدَ عصرِه وسيدَ وقته أبا عثمان المغربي أوصى بأن يصلي عليه الإمامُ أبو بكر بن فُورَك وذلك سنة ثلاث وسبعين وثلاثمئة.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، ج٤، ص ١٢٧.



وذكر الإمام الشهيد أبو الحجَّاج يوسف بن دوناس الفندلاوي المالكي المدفون خارجَ باب الصغير بدمشق وقبرُه ظاهرٌ معروفٌ باستجابة الدعاء عنده، أنه روي أن الإمامَ أبا بكر بن فُورَك ما نام في بيت فيه مصحف قطُّ، وإذا أراد النومَ انتقل عن المكان الذي فيه، إعظاماً لكتاب الله ﷻ.

نقلتُ هذه الحكاية من خطِّ شيخنا الحافظ أبي العباس بن المظفر.

قال عبد الغافر بلغت تصانيفُه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريباً من المئة.

وحكى عن ابن فُورَك أنه قال: كان سببُ اشتغالي بعلم الكلام أني كنت بأصبهان أختلفُ إلى فقيهٍ فسمعت أن الحَجَر يمين الله في الأرض فسألت ذلك الفقيه عن معناه فلم يُجِبْ بجوابٍ شافٍ، فأُرشِدْتُ إلى فلان من المتكلمين فسألته فأجاب بجواب شافٍ فقلت: لا بدَّ من معرفة هذا العلم فاشتغلتُ به.

وقد سمع ابن فُورَك من عبدالله بن جعفر الأصبهاني المذكور في كلام الحاكم جميعَ مسندِ الطيالسيِّ.

وسمع أيضاً من ابن خرزاذ الأهوازي.

روى عنه الحافظ أبو بكر البيهقيُّ والأستاذُ أبو القاسم القُشيري وأبو بكر أحمد بن علي بن خلف.

ودُعي إلى مدينة غزنة وجرت له بها مناظرات، ولمَّا عاد منها سُمَّ في الطريق، فتوفِّيَ سنةَ ست وأربعمئة حميداً شهيداً.

ونقل إلى نيسابور ودفن بالحيرة، وقبرُه ظاهر.

قال عبد الغافر: يُستسقى به ويستجابُ الدعاء عنده.

وقال الأستاذ أبو القاسم القشيري تلميذُه: سمعتُ الإمام أبا بكر بن فُورَك يقول: حُمِلتُ مقيَّداً إلى شيراز لفتنةٍ في الدين، فوافيتُ باب البلد مصبحاً، وكنت مهمومَ القلب

فلمَّا أسفرَ النهار وقع بصري على محراب في مسجد على باب البلد مكتوب عليه ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ﴾ [الزمر: ٣٦]، وحصل لي تعريف من باطني أني أكفي عن قريب فكان كذلك، وكان شديد الردِّ على أبي عبدالله بن كرَّام، وأذكر أن سبب ما حصل له من المحنة من شغب أصحاب ابن كرَّام وشيعتهم المجسِّمة.

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين.

ذِكْرُ شرح حالِ المِحنة المُشارِ إليها:

اعلم أنه يعزُّ علينا شرح هذه الأمور لوجهَين:

أحدهما: أن كتمانها وسترها أولى من إظهارِها وكشفها؛ لِمَا في ذلك من فتح الأذهان لِمَا هي غافلةٌ عنه ممَّا لا ينبغي التفطُّنُ له.

والثاني: ما يدعو إليه كشفها من تبيين معرَّة أقوام وكشف عُوارِهم، وقد كان الصمت أَزْيَنَ، ولكن لمَّا رأينا المبتدعةَ تشمخُ بآنافها وتزيد وتنقص على حسب أغراضها وأهوائها، تعيَّنَ لذلك ضبطُ الحال وكشفه مع مراعاة النَّصَفَةِ، فنقول:

كان الأستاذ أبو بكر بن فُورَك كما عرفناه شديداً في الله قائمـاً في نُصرة الدين، ومن ذلك أنه فَوَّقَ[1] نَحوَ المشبِّهةِ الكرَّاميَّة سهامـاً لا قِبَلَ لهم بها، فتحزَّبوا عليه، ونمُّوا غيرَ مرة، وهو ينتصر عليهم وآخر الأمر أنهم أنهوا إلى السلطان محمود بن سَبكتكين أنَّ هذا الذي يؤلِّبُ علينا عندك أعظمُ منا بِدعةً وكُفراً؛ وذلك أنه يعتقد أن نبينا محمداً ليس نبيَّـا اليومَ وأنَّ رسالتَه انقطعتْ بموته، فاسألْهُ عن ذلك.

فعظُمَ على السلطان هذا الأمر وقال: (إنْ صحَّ هذا عنه لأقتلَّنه). وأمرَ بطلبه.

والذي لاحَ لنا من كلام المحرِّرين لِمَا ينقلون، الواعينَ لِمَا يحفظون، الذين يتَّقونَ اللهَ فيما يحكون أنه لمَّا حضر بين يديه وسأله عن ذلك كذَّبَ الناقلَ وقال ما هو معتقدُ الأشاعرةِ

(١) فوّق: شدّد. انظُر تاجَ العروس، فَوَقَ. ومنه قولهم: لازِلْتَ للخيْرِ مُوفَّقـا، وسهمُك في الكَرَم مُفوَّقـا.

على الإطلاقِ أن َّنبيَّنا في قبره رسولُ اللهِ أبدَ الآبادِ على الحقيقة لا المجاز، وأنه كان نبيًّا وآدمُ بين الماء والطين، ولم تبرحْ نبوَّتُه باقيةً ولا تزال، وعند ذلك وَضَحَ للسلطانِ الأمرُ وأمرَ بإعزازه وإكرامِه ورجوعه إلى وطنه.

فلمَّا أَيِسَتِ الكرَّاميَّةُ وعلمت أن ما وَشَتْ به لم يتمَّ، وأنَّ حِيَلَها ومكايدَها قد وَهَتْ، عَدَلَتْ إلى السعي في موته والراحة من تعبِه، فسلَّطوا عليه مَن سَمَّهُ فمضى حميداً شهيداً، هذا خلاصةُ المحنة.

والمسألةُ المشار إليها وهي (انقطاعُ الرسالة بعد الموت) مكذوبةٌ قديمـًا على الإمام أبي الحسن الأشعري نفسه، وقد مضى الكلام عليها في ترجمته.

إذا عرفت هذا فاعلم أن أبا محمد بن حزم الظاهريَّ ذكر في النصائح أن ابن سبكتكين قتلَ ابن فُورَك بقولِه لهذه المسألة، ثم زعم ابنُ حزمٍ أنها قول جميع الأشعرية.

قالتُ: وابنُ حزم لا يدري مذهب الأشعريِّ ولا يُفرِّق بينهم وبين الجهميَّة لجهلِهم بما يعتقدون.

وقد حكى ابن الصلاح ما ذكرَه ابن حزم ثم قال: (ليس الأمرُ كما زعم، بل هو تشنيعٌ على الأشعرية أثارتْه الكرَّاميَّةُ فيما حكاه القُشيري).

قلتُ: وقد أسلفنا كلامَ القُشيريِّ في ذلك في ترجمة الأشعري.

وذكر شيخُنا الذهبيُّ كلامَ ابن حزم، وحكى أن السلطانَ أمرَ بقتل ابن فُورَك فشفعَ إليه، وقيل: هو رجل له سنٌّ، فأمر بقتله بالسُّمِّ فسُقيَ السُّمَّ.

ثم قال وقد دعا ابن حزم للسلطان محمود أن وُفِّقَ لقتل ابن فُورَك.

وقال في الجملة ابن فُورَك خيرٌ من ابن حزم وأجلُّ وأحسنُ نِحْلَةً.

وقال قبل ذلك أعني شيخنا الذهبي: كان ابنُ فُورَك رجلاً صالحـًا.

ثم قال: كان مع دينه صاحبَ فَلتةٍ وبدعة. انتهى.

قلتُ: أمَّا السلطانُ أمر بقتله فشفعَ إليه إلى آخر الحكاية فأُكذوبةٌ سَمِجَةٌ ظاهرةُ الكذبِ من جهات متعدِّدة:

منها: أن ابن فُورَك لا يعتقدُ ما نقل عنه، بل يكفِّرُ قائلَه، فكيف يعترفُ على نفسه بما هو كفر؟! وإذا لم يعترف فكيف يأمر السلطانُ بقتله؟ وهذا أبو القاسم القُشيريُّ أخصُّ الناس بابن فُورَك فهل نقل هذه الواقعة؟ بل ذكر أنَّ من عزى إلى الأشعريَّة هذه المسألةَ فقد افترى عليهم، وأنه لا يقول بها أحد منهم.

ومنها: أنه بتقدير اعترافه وأمره بقتله كيف تركَ ذلك لسِنِّه؟ وهل قال مسلمٌ إنَّ السِّنَّ مانعٌ من القتل بالكفر على وجهِ الشهرة أو مطلقاً؟ ثم ليتَ الحاكي ضمَّ إلى السنِّ العلمَ وإن كان أيضاً لا يمنع القتلَ، ولكن لبغضه فيه لم يجعلْ له خصلة يموت بها غيرَ أنه شيخٌ مسنٌّ، فيا سبحان الله أما كان رجلاً عالِما! أما كان اسمُه ملأ بلاد خراسان والعراق! أما كان تلامذتُه قد طبَّقت طبق الأرض! فهذا مِن ابنِ حزم مجرَّدُ تحامل وحكاية لأكذوبةٍ سَمِجَة كان مقدارُه أجل من أن يحكيَها.

وأما قول شيخنا الذهبيِّ: (إنه مع دينه صاحبُ فَلتةٍ وبدعة) فكلام متهافتٌ؛ فإنه يشهدُ بالصلاح والدِّين لمَن يقضي عليه بالبدعة، ثم ليت شعري ما الذي يعني بالفَلتةِ إن كانت قيامُه في الحق كما نعتقد نحن فيه، فتلك من الدين وإن كانت في الباطل فهي تنافي الدين،

وأمَّا حُكمه بأن ابن فُورَك خيرٌ من ابنِ حزم فهذا التفضيلُ أمرُه إلى الله تعالى، ونقول لشيخنا: إن كنتَ تعتقدُ فيه ما حكيتَ من انقطاع الرسالةِ فلا خيرَ فيه ألبتةَ، وإلَّا فلِمَ لم تُنبِّهْ على أن ذلك مكذوبٌ عليه لئلَّا يغتر به؟!

ومن الرواية عنه من حديثه عن ابن خرزاذ: أخبرنا الحافظُ أبو العباس ابن المظفَّر بقراءتي عليه أخبرنا الشيخان أبو عبدالله محمد بن عبد السلام بن المطهر بن أبي عصرون وأبو الفضل أحمد بن هبة الله بن عساكر سماعاً عليهما قالا: أخبرنا أبو روح عبد العزيز بن محمد الهروي إجازةً أخبرنا أبو القاسم زاهرُ بن طاهر الشحاميُّ أخبرنا الأستاذُ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القُشيري أخبرنا الإمام أبو بكر محمد بن الحسن بن فُورَك أخبرنا أبو

بكر أحمد بن محمد بن خرزاذ الأهوازي بها حدثنا أحمد بن سهل بن أيوب حدثنا خالد يعني ابن يزيد حدثنا سفيان الثوري وشريك بن عبدالله وسفيان بن عُيينة عن سليمان عن خيثمة عن عبدالله عن النبيِّ قال: (لا تُرضِينَّ أحداً بسخط الله، ولا تحمدنَّ أحداً على فضل الله، ولا تذمَّنَّ أحداً على ما لم يُؤتِكَ الله، فإنَّ رزق اللهِ لا يسوقُه حِرصُ حريص، ولا يردُّه عنك كراهةُ كاره، وإنَّ اللهَ بعدلِه وقِسطِه جعلَ الروح والفرح في الرضا واليقين، وجعل الهمَّ والحزن في الشكِّ والسخط).

ومن حديثه عن عبدالله بن جعفر وبه إلى ابن فُورَك: أخبرنا عبدالله بن جعفر حدثنا يونس بن حبيب حدثنا أبو داود الطيالسي حدثنا همَّام عن قتادة سمع أنساً يقول: قال رسول الله: (لا يؤمِنُ أحدُكم حتى يحبَّ لأخيه ما يحبُّ لنفسه).

ومن كلام الأستاذ أبي بكر قال: (كل موضع ترى فيه اجتهاداً ولم يكن عليه نور فاعلم أنه بدعة خفيَّة).

قلتُ: وهذا كلام بالغٌ في الحسن دالٌّ على أن الأستاذ كثيرُ الذوق، وأصلُه قوله: (البِرُّ ما اطمأنَّت إليه النفسُ).

ومن الفوائد والمسائل عنه قيل: تناظرَ هو وأبو عثمان المغربي ـ الذي ذكرناه أنه أوصى عند موته أنَّ ابنَ فُورَك يصلِّي عليه ـ في أن الوليَّ هل يجوز أن يَعرف أنه وليٌّ؟ فكان الأستاذ أبو بكر لا يجوِّزُ ذلك؛ لأنه يسلبُه الخوفَ ويُوجِبُ له الأمنَ.

قيل: وكان أو عثمان يقول بجوازه.

قلتُ: والذي نقلَه الأستاذ أبو القاسم في (الرسالة) أن الخلافَ في هذه المسألة إنما هو بين الأستاذَين أبي بكر بن فُورَك وأبي علي الدقَّاق، وأنَّ الدقَّاق قال بالجواز.

قال الأستاذ أبو القاسم: وهو الذي نُؤثره ونختارُه ونقول به.

قال الأستاذ أبو القاسم ولا يجبُ ذلك في جميع الأولياء، بل يجوز أن يعلم بعضُهم ويكونُ علمُه كرامةً زائدةً له، وألَّا يعلمَ آخرون.

ثم ردَّ قولَ ابن فُورَك: إنَّ العلم بذلك يُسقِطُ الخوف بأن الذي يجدونه من الهيبة والإجلال يزيد ويربي على كثير من الخوف. قلتُ: وما ذكره أبو القاسم هو الحق الذي لا مِرْيَةَ فيه والعلمُ بالولاية لا يُنافي الخوفَ، بل ولا النبوةُ، ألا ترى أن الأنبياءَ عليهم الصلاة والسلام أشدُّ الناس خوفاً لربِّهم تعالى وهم يعلمون أنهم أنبياءُ، فمقالةُ ابنِ فُورَك ضعيفةٌ شاذَّةٌ، والوليُّ ما دام إحساسُه حاضراً وهو غير مصطلم يخاف المكرَ وذلك من أعظمِ الخوف.

وذكر الأستاذُ أبو القاسم بعد ذلك أنه يجوز أن يعلم أنه مأمونُ العاقبة.

قلتُ: ومع ذلك لا يزايلُه الخوفُ كما قلنا في الأنبياءِ ﷺ؛ فإنهم يعلمون أنهم مأمونو العواقبِ، وهم أشدُّ خوفاً، والعَشَرَةُ المشهودُ لهم بالجنة كذلك، وقد قال عمر ﷺ: لو أنَّ رجلي الواحدةَ داخلَ الجنة والأخرى خارجَها ما أمنتُ مَكرَ الله. انتهى من الطبقات.

مؤلفاتُه:

١. مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري، (كتابُنا هذا). مطبوع.

٢. تفسير القرآن.

٣. شرح أوائل الأدلة للكبيسي في الأصول.

٤. كتاب الحدود في الأصول. مطبوع.

٥. النظامي في أصول الدين.

٦. مُشكِلُ الحديث وغريبُه أو تأويل المتشابهات في الحديث. مطبوع.

٧. مُشكِلُ الآثار. وهذا لعلَّه نفس السابق والله أعلم.

٨. دقائقُ الأسرار.

٩. طبقاتُ المتكلِّمين. وغير ذلك.

ثناء العلماء على ابن فُورَك:

قال الحافظ أبو عبدالله بن البَيِّع النيسابوري: «تقدَّمنا إلى الأميرِ ناصر الدولة أبي الحسن

محمد بن إبراهيم، والتمسنا منه المراسلةَ في توجُّهه إلى نيسابور ففعل، ووردَ نيسابور، فبنى له الدار والمدرسةَ في خَانْكَاه أبي الحسن البُوْشَنْجِي، وأحيا الله به في بلدنا أنواعـًا من العلوم لمَّا استوطنَها، وظهرت بركته على جماعة من المتفقهة، وتخرجوا به».

وقال عبد الغافر: «دعا أبو علي الدَّقَّاق في مجلسه لِطَائفةٍ، فقيل: ألا دعوتَ لابن فُورَك؟ قال: كيف أدعو له، وكنت البارحةَ أقسمُ على الله بإيمانِه أن يشفيَني!»

ووصفَه السُّبْكيُّ فقال: «الإمام الجليل، والحَبْرُ الذي لا يُجارى فقهـًا وأصولاً وكلامـًا ووعظـًا ونحواً، مع مهابةٍ وجلالةٍ وورعٍ بالغٍ، رفض الدنيا وراءَ ظهرِه، وعاملَ الله في سرِّه وجهره، وصمَّم على دينه.

ولما حضرَتِ الوفاةً عالِمَ عصرِه وسيدَ وقتِه أبا عثمان المغربي، أوصى بأن يُصلِّي عليه الإمامُ أبو بكر بن فُورَك.

وفاته:

ترك غَزْنَة وعاد إلى نيسابور فسُمَّ في الطريق، فمات هناك قربَ مدينة بُسْت الأفغانيَّة، ونُقِل إلى نيسابور، ودُفِنَ ابن فُورَك بالحِيْرَة التي تقع بنيسابور، ومشهدُه بها ظاهرٌ يُزارُ ويُسْتَسْقَى به وتجابُ الدعوةُ عنده، وكانت وفاته سنة ٤٠٦هـ.






منهج العمل في الكتاب

أولاً: اعتُمدت ثلاث نسخ خطية ومطبوعتين لإخراج هذا السفر الفريد:

١ـ مخطوطة عاطف أفندي ١٣٧٢، ١٥٩ لوحة في كل لوحة صفحتان. بخمسة وعشرين سطراً في الداخل، وخطها واضح. يوجد على الختم لمكتبة عاطف أفندي تاريخ ١١٥٣هـ، استنبول، تركيا.

٢ـ مخطوطة الفاتح ٢٨٩٤، ١٨١ لوحة في كل لوحة صفحتان، بثلاثة وعشرين سطر في الداخل. وخطها متوسط. منسوخة بيد فيضي بن إبراهيم مصطفى ١١٣٨هـ، استنبول، تركيا.

٣ـ مخطوطة فاضل أحمد المعروف بكوبريلي، ١٥٨لوحة في كل لوحة صفحتان، بثلاثة وعشرين سطر. استنبول، تركيا.

٤ـ طبعة دانيال جيماريه، دار المشرق ١٩٨٧م، لبنان، بيروت. والتي أخرجها عن مخطوطة مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة على ساكنها الصلاة والسلام، عارف حكمت، تحت قيد: توحيد ٢٥٣.

٥ـ طبعة أ. د أحمد السائح، دار الثقافة الدينية، ٢٠٠٥م. مصر. حيث ذكر أنه أخرجها على نفس النسخة الخطية في مكتبة عارف حكمت والتي اعتمدها دانيال جيماريه قبله.

وقد ذكر جيماريه أنه اطّلع على المخطوطات الثلاثة في استنبول وأنهنّ نسخن من مخطوطة عارف حكمت. ولأننا وجدنا هناك تبايناً ليس باليسير بين النسختين المطبوعتين فربما سقطت كلمة او جملة أو جملاً من النص في المطبوعة المصرية ولم نجد هذا السقط بهذه الكمية في المطبوعة اللبنانية لجيماريه. وهذا يقودنا لاحتمالين راجحين

١ـ أن جيماريه اعتمد الأصل لنسخة عارف حكمت كما قال. واستدرك السقط من نسخة أخرى لم يُفصح عنها. بينما اعتمد الدكتور السائح على نسخة عارف حكمت ولم

ينتبه أو يستدرك السقط.

٢ـ أن نسخة عارف حكمت صحيحة لا سقط فيها، ولكن لم ينتبه الدكتور السائح للسقط الموجود عند عملية الصف والتنضيد والإخراج. فظهرت عشرات المواضع غير المكتملة.

ثانياً: منهج العمل:

أما نسبة الكتاب للإمام ابن فُورَك فمشهورة معلومة ولا جديد فيها. واقتصرنا على ذكر أهم من قمنا به مع وضع الأمثلة لاحقاً عن بعض الأخطاء الواقعة في الطبعتين.

١ ـ وضع مقدمة للكتاب توضح أهمية الكتاب وأهمية فهم مذهب أهل السنة والجماعة والتعريف بهم. وترجمة وافية للإمامين الأشعري وابن فُورَك ﷺ.

٢ ـ ضبط النص ضبطاً دقيقاً بمراعاة علامات الضبط وعلامات الترقيم المناسبة مع تصحيح بعض الأخطاء اللغوية أو الإملائية إن وجدت.

٣ ـ تفقير النص مع مراعاة وحدة الأفكار والمعاني قدر الإمكان.

٤ ـ توثيق الآيات القرآنية الواردة بذكر اسم السورة، ورقم الآية.

٥ ـ شرح معاني ما استغلق في الكتاب بحاشية توضح المقصود.

٧ ـ ذكر الفروق المؤثرة في معنى النص وذكر النسخة.

٨ ـ تم اعتماد نسخة مصطفى عاطف أفندي والتي تم مقابلة المصفوف عليها بداية.

٩ ـ التنبيه على الاختلافات عند الضرورة، وإن احتاج النص إلى زيادة بحسب تقدير المحقق كان يضعه بين معقوفتين [].

* * *

*** ملاحظات على تحقيق دانيال جيماريه لكتاب مجرد مقالات الأشعري:**

أول من أخرج كتاب مجرد المقالات إلى الطباعة كان دانيال جيماريه، ولا شك أنه بذل في تحقيقه مجهوداً طيباً، وهذا يظهر لمن تصفح عمله في هذا الكتاب. إلا أن عليه بعض المآخذ. فجيماريه كما ذكر في مقدمته على هذا الكتاب قد اعتمد المخطوط الأصل فقط في التحقيق، باعتبار أن المخطوطين الآخرين كانا منسوخان من المخطوط الأصل. ولكن من المهم أن نلاحظ أن مخطوط فاتح اشتمل على اهتمام خاص بتصحيح التصحيفات الواقعة في المخطوط الأصل، سواء بتصحيح بعض الكلمات، أو حتى بتشكيلها باللون الأحمر لكي يستقيم المعنى، ولذلك باعتقادي أنه لم يكن من الصواب إغفال هذه النسخة تمامًا لما فيها من تعديلات طفيفة. (وقد أشرت إلى ذلك في المثال الأول أدناه، ويوجد غيره في مخطوط فاتح).

كذلك فإن عبارات كتاب مجرد المقالات يكتنف الكثير منها الغموض، خصوصا أنها مجردة عن الإسهاب والشرح والاستدلال في معظمها. فكان من الضروري وجود تعليقات مقتضبة في الحاشية لغرض ضبط النص. فالمقالات فيه كثيرة ويحتاج القارئ في متابعتها إلى تركيز شديد وإعادة القراءة أكثر من مرة في بعض المواضع لتحصيل المعنى المراد من الكلام. ولذلك كان التعليق، ولو مقتضباً، مهما في كثير من المواضع. وقد خلا هذا الأمر من تحقيق دانيال جيماريه، اللهم إلا بكلمات يسيرة جداً لا تفي بغرض ضبط الكلمات في النص المحقق؛ مع أن كثيراً منها كان في مواضع سهلة لا يخفى المراد منها على القارئ.

لأجل هذه الأمور، نرجو أن يكون عملنا في هذا الكتاب قد جاء بإضافة محمودة على عمل من تقدمنا فيه، وذلك بمقابلة النص على المخطوطات المتوفرة، وكذلك بوضع تعليقات ضرورية في بعض المواضع التي نراها مهمة.

وبعض هذه التعليقات كان كذلك ضرورياً لتصحيح التصحيفات والعبارات غير المستقيمة المعنى، حيث أشرت إلى ذلك في الحاشية. كما أني صححت بعض الجمل التي يظهر فيها شيء من الخلل، مع وضع الجمل الأصلية في الحاشية وفقا لما هي عليه في المخطوطات الثلاث.

وفيما يأتي ثلاثة أمثلة على بعض العبارات التي يظهر في الخلل، مع عدم قيام جمياريه بتصحيحها أو التعليق عليها. ولكن الحق يُقال: إن نقل هذه التصحيفات قليل في تحقيق جيماريه.

مثال ١:

ورد في صفحة ١١ (تحقيق جيماريه) تحت فصل «إبانة مذهبه في معنى العلم وحدّه» ما يأتي:

«إن قال قائل: فلماذا كان العالم عالما، **ألأجل أن العلم علمٌ** ام **لأجل أن العلم علمٌ** وأنه مضاف إليه؟ فأبطلها وقال: إنما كان العالم عالما لما له اشتق منه إسم العالِم وهو **العلم** [.............] **عالم لأحد** (؟) **استقرار اللغة ولا يحتاج في الاستحقاق إلى ذلك ولم يكن ذلك لأجل إضافة العلم الى العالم.** / هذا إيماء إلى أن ذلك معنى العلم وهو الذي يجب أن يشتق لما قام به منه إسم» انتهى من تحقيق جيماريه. وقد نقلت ضبط الفقرة كما هي في تحقيقه.

والخلل في العبارة ظاهر. وهو ناشئ عن عدم ضبطه للمعنى بلحاظ الخلاف المشهور بين الأشاعرة والمعتزلة في هذه المسألة، وهي أن الإله هل هو عالم بصفة زائدة على ذاته هي العلم، أم هو عالم لذاته بلا زيادة صفة معنى وجودية. كما أنه لم يلاحظ التصحيف الذي في النص حيث قال: «ألأجل أن العلم علمٌ ام لأجل أن العلم علمٌ وأنه مضاف إليه؟» هذه العبارة خطأ بلا ريب، ولو رجع إلى مخطوط فاتح، لوجد العبارة بشكلها الصحيح ولوجدها كذلك مضبوطة ضبطا صحيحا: حيث العبارة بتمامها هنالك هكذا:

«فسأل نفسه فقال: إن قال قائل: فلماذا كان العالِم عالمـًا، **ألأجل أنَّ العالِم عَلِم، أم لأجل أنَّ العالِمَ علْمٌ، وأنَّه مضاف إليه؟**

فأبطلهما وقال: إنَّما كان العالِم عالِمـًا لما له اشتُقَّ منه اسم العالِم وهو العلْم. وهذا إيماء إلى أن ذلك معنى العلم، وهو الذي يجب أن يُشتق لمن قام به من اسم».

مثال ٢:

وهذا من الأمثلة على نقل تصحيفات النسّاخ كما هي دون الاعتناء بتصحيحها بناء على ما استقر في علم الكلام.

«وكان يقول إن الحركةَ والسكونَ **جنس الكون**، وإن الكونَ إذا وقعَ على وجه مخصوص فهو حركة، وإذا وقعَ على وجه آخرَ كان سكونـًا» (جيماريه: فصل: إبانة مذاهبه في باب الأكوان والألوان/ صفحة ٢٤٣).

وقوله: جنس الكون، تصحيف يفيد معنى خاطئا، إذ الصواب أن يُقال: «**جنسهما الكون**».

مثال ٣:

نقل جيماريه في صفحة ٢٩٤ من فصل باب الجدل وأحكامه العبارة الآتية كما هي في الأصل وباقي المخطوطات، بما فيها من تصحيف يُخل بالمعنى. فنقل:

«**وكان يقول إن الجدل والنظر يتفقان فيه**، فهو أن المجادلَ مناظر ومفكر ومستعمل لمَا يؤدي إليه فكره، والوجه الذي يختلفان فيه فهو أن الجدلَ لا يصح إلا من إثنين والنظر قد يصح من واحد لأنه قد يكون فكره اعتباراً وتأملاً واستدلالاً».

والعبارة على هذه الهيئة غير مستقيمة، والصواب أن تكون هكذا:

«**وكان يقول: إن ما يتفق الجدلَ والنظرَ فيه**، فهو أن المجادلَ مناظر ومفكر ومستعمل لمَا يؤدي إليه فكره، والوجه الذي يختلفان فيه فهو أن الجدلَ لا يصح إلا من اثنين، والنظر قد يصح من واحد؛ لأنه قد يكون فكره اعتباراً وتأملاً واستدلالاً».

* * *

*** ملاحظات على تحقيق أ. د أحمد عبد الرحيم السائح:**

وهنا أيضـًا بعض الأمثلة على الأخطاء في تحقيق د. أحمد عبد الرحيم السائح:

مثال ١: ما ورد في صفحة ١٧٤ من تحقيق د. السائح ما يأتي:

«قالَ: وإن قالوا: إنكم تقولونَ إنهم يدخلون الجنةَ ومن التخفيف عنهم منَ العذاب الذي يستحقونَ حلولَه بهم في كل وقت، على أن دخولَ الجنة عندَنا فَضل وليسَ لأجل عمل من إيمان ولا طاعة، وإنما يبتدئ الله ذلكَ الفضلَ عندَ شفاعة رسوله ﷺ.

وكانَ يقول: إنا لا ننكر أيضـًا ما وردَت به الأخبار من إثبات الشفاعة للأمة بعضها في بعض مقبولاً وداخلاً في إكرام الرسول ﷺ بالشفاعة.

قال: ووجه تمنينا الشفاعةَ منَ الرسول ﷺ معَ أنها قد تكون للمذنبينَ؛ إما لعلمنا بأنا مذنبونَ وحاجتنا إلى شفاعة الرسول ﷺ، وإما طَلَبـًا للزيادة في الكرامة، وهذا كَتمنينا أن يجعَلَنا توابينَ مستغفرينَ، وليسَ هذا تمنيـًا للذنوب»[1].

وهذه الفقرات كما نقلها د. السائح فيها سقطات كثيرة أخلّت بالمعنى. **والفقرة كاملة هكذا:**

«قالَ: وإن قالوا: إنكم تقولونَ إنهم يدخلون الجنةَ **بإيمانهم بعدَ تعذيبهم قَدراً منَ العذاب، فأينَ مَوضع الشفاعة؟ قيلَ لهم: إن عذبوا كانَت الشفاعة في إخراجهم منَ النار قَبلَ مضي جميع ما يستحقونَه من العذاب،** وفي التخفيف عنهم منَ العذاب الذي يستحقونَ حلولَه بهم في كل وقت، على أن دخولَ الجنة عندَنا فَضل وليسَ لأجل عمل من إيمان ولا طاعة، وإنما يبتدئ الله ذلكَ الفضلَ عندَ شفاعة رسوله ﷺ.

وكانَ يقول: إنا لا ننكر أيضـًا ما وردَت به الأخبار من إثبات الشفاعة للأمة بعضها في بعض، **كشفاعة الفقير للغني، والمظلوم لظالمه، والسقط لوالده، ويكون ذلكَ أيضـًا** مقبولاً

(١) مجرد مقالات الأشعري، د. عبد الرحيم السائح، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، صفحة ١٧٤.

وداخلاً في إكرام الرسول ﷺ بالشفاعة.

قال: ووجه تمنينا الشفاعةَ منَ الرسول ﷺ معَ أنها قد تكون للمذنبينَ؛ إما لعلمنا بأنا مذنبونَ وحاجتنا إلى شفاعة الرسول ﷺ، وإما طَلباً للزيادة في الكرامة، وهذا كَتمنينا أن يجعَلَنا توابينَ مستغفرينَ، وليسَ هذا تمنياً للذنوب».

مثال ٢: ورد في صفحة ٢٤٩ من تحقيق د. السائح ما يأتي:

«وكان ينكر قولَ مَن يقول: إن الباقيَ هو الذي توالى وجوده من قبَل أن وجودَ الشيء هو هو، وليس بمعنى يصح فيه التوالي والتتابع؛ لأن التتابعَ يقتضي شيئَين يتقدم أحدهما ويتأخر الآخر، وهذا يستحيل في نفس واحد»[1].

وهذا النص فيه سقط: إذ الفقرة هكذا:

وكان ينكر قولَ مَن **قال: إن معنى الباقي ما أتى عليه وقتان، ويقول: إن ذلك لو كان كذلك استحال أن يوصف بالبقاء إلا ما جاز عليه مرور الأوقات وذلك يحيل كون البارئ تعالى باقياً. وكذلك كان ينكر قول من يقول**: إن الباقيَ هو الذي توالى وجوده من قبَل أن وجودَ الشيء هو هو، وليس بمعنى يصح فيه التوالي والتتابع؛ لأن التتابعَ يقتضي شيئَين يتقدم أحدهما ويتأخر الآخر، وهذا يستحيل في نفس واحد.

مثال ٣: ورد في صفحة ٢١٤ كم تحقيق السائح ما يأتي:

«وكانَ يقول: إن مَن خالفَ في هذا الأصل فلا يمكنه أن يدل على توحيد ذات البارئ ﷻ، وذلكَ بأن يقالَ له: ما أنكرتَ أن تكونَ لأشياء مجتمعة فاعلاً واحداً، كما كانَ غيره لا يصح أن يكونَ حيا إلا وهو أشياء مجتمعة، ولا قادراً ولا فاعلاً؟ قال: ولا مَحيصَ لهم من هذه الإلزام في الجوهر، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، القائم بنفسه، المستغني في حدوثه عن مكان يَحله ويوجد به».

(١) مجرد مقالات الأشعري، د. عبد الرحيم السائح، صفحة ٢٤٩.

والصواب هكذا:

وكانَ يقول: إن مَن خالفَ في هذا الأصل فلا يمكنه أن يدل على توحيد ذات الباريء ﷻ؛ وذلكَ بأن يقالَ له: ما أنكرتَ أن يكونَ لأشياء مجتمعة فاعلاً واحداً، كما كانَ غيره لا يصح أن يكونَ حيا إلا وهو أشياء مجتمعة، ولا قادراً ولا فاعلاً؟ قال: ولا مَحيصَ لهم من **هذا الإلزام وغيره ما تمسكوا بهذه القاعدة. وكان لا يفرق بينَ جواز حلول الكون واللون في** الجوهر، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، القائم بنفسه، المستغني في حدوثه عن مكان يَحله ويوجد به.

مثال ٤: كما أنه وقعت في تحقيقه أخطاء تصحيفية أدت إلى تغير المعنى، ومن ذلك ما يأتي:

قال في صفحة ٢٥٥: «وكان يقول في الألوان مثلَ ما كان يقول في الأكوان أن الجواهرَ لا يصح أن تخلو منها، وإن كل مختلف منها متضاد، ولا يصح وجود لونَين في محل **بمحال** لا مثلَين ولا مختلفَين».

والصواب أن يقال: ولا يصح وجود لونين في محل **بحال**، لا مثلين ولا مختلفين.

مثال ٥: من الأخطاء الناشئة عن التصحيف ما ورد في صفحة: ٢٩٩:

«وكان يقول: إنه لا يقال لكل مَن عَلمَ شيئـًا: إنه عاقل، مطلقـًا. كما لا يقال أيضـًا لمَن عرفَ بابـًا أو مسألةً: إنه عالمَ، مطلقـًا، حتى **يفيدَ الكلام** فيقال: هو عالم بكذا، لأجل وقوع اللبس والإيهام في إطلاقه، فكذلكَ سبيل القول في إطلاق وصف القائل: بأنه عاقل».

قلت: وقوله حتى يفيد الكلام خطأ، والصواب: **حتى يُقيد الكلام.**

مثال ٦: ورد في صفحة ٢٥٣ من تحقيق السائح: ما يأتي:

«وكان يقول: إن الحركةَ والسكونَ جنس الكون، وإن الكونَ إذا وقعَ على وجه مخصوص فهو حركة، وإذا وقعَ على وجه آخرَ كان سكونـًا»

قلت والعبارة هي كذلك في المخطوطات الثلاث، فلا يُعد نقل د. السائح لها على هذا الوجه خطأ في التحقيق، ولكن العبارة كما هو واضح فيها خطأ، حيث الصواب أن يقال:

«إن الحركةَ والسكونَ **جنسهما** الكون، وإن الكونَ إذا وقعَ على وجه مخصوص فهو حركة، وإذا وقعَ على وجه آخرَ كان سكوناً».

مثال ٧: ورد في صفحة ٢٤٨ من تحقيق د. السائح العبارة الآتية هكذا:

«وأما القدرة فلا يصح أن تكونَ مقدورةً للقادر بها على كل حال، وإذا كانت مقدورةً فإنها تكون مقدورةً بقدرة لغير القادر بها، فلذلك كان يختار من العبارات المستعملة في حقيقة الباقي ومعناه هو أن يكونَ له بقاء؛ لأن ذلك يشمل ذاتَ البارئ وصفاته ونفس البقاء. قال: وقد يجوز أن يضافَ الشيء إلى نفسه فيقال: «**له نفسه**»، و«**له نفس**»، وكذلك يجوز أن يقال: له بقاء وذلك البقاء نفسه».

والصواب هكذا:

وأما القدرة فلا يصح أن تكونَ مقدورةً للقادر بها على كل حال، وإذا كانت مقدورةً فإنها تكون مقدورةً بقدرة لغير القادر بها، فلذلك كان يختار من العبارات المستعملة في حقيقة الباقي ومعناه هو أن يكونَ له بقاء؛ لأن ذلك يشمل ذاتَ البارئ وصفاته ونفس البقاء. قال: وقد يجوز أن يضافَ الشيء إلى نفسه **فيقال له**: **نفسه**، وكذلك يجوز أن يقال: له بقاء وذلك البقاء نفسه

مثال على الأخطاء النحوية:

كما أن الكتاب احتوى على أخطاء نحوية منها على سبيل المثال لا الحصر ما ورد **في صفحة ٢٣٤** من التحقيق المذكور قوله:

«ويصح أن يعلمَ الإنسان الشيءَ اليومَ ويجهله غداً، ويصح أن يعلمَ اليومَ ويجهلَه غيره، ولا يجب أن يكتسبَه ثم يخلقَه أو يخلقَ اليومَ ما يكتسبه غيره، فلم يَجب أن يكونَ مخلوقاً مكتسباً من وجهَين قياساً على أنه **معلوما مجهولا** من وجهَين».

والصواب أن يقول: «قياسا على أنه **معلوم مجهول** من وجهين».

وهذه الأمثلة عن طبعة جيماريه أو الدكتور السائح هي لبيان بعض ما ظهر لنا من

سقط وخطأ، وجهودهما مشكورة في خدمة العلم وإخراج هذا السفر الهام.

ونسأل الله أن يجزي الإمامين الكبيرين أبا الحسن الأشعري وابن فُورَك ﷺ عنّا خير الجزاء ويوفيهما خير الوفاء وسائر علماء الإسلام. وأن يكتب لنا أجر إخراج هذا الكتاب محبّة لإظهار الحق وعرفاناً بإحسان أهله إلى المسلمين. وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأميّ وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



صور المخطوطات

صورة اللوحة الأولى من مكتبة عاطف أفندي



صورة اللوحة الأخيرة من مكتبة عاطف أفندي

صورة اللوحة الأولى من مكتبة الفاتح

صورة اللوحة الأخيرة من مكتبة الفاتح

صورة اللوحة الأولى من مكتبة فاضل أحمد المعروف بكوبريلي

صورة اللوحة الأخيرة من مكتبة فاضل أحمد المعروف بكوبريلي

مجرّد مقالات
الشيخ أبي الحَسَن الأشعَريّ

تصنيف

محمد بن الحسن بن فُورَك

ت ٤٠٦هـ

تحقيق وتعليق

محمد فاروق هاشم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمدٍ ظاهراً وباطنـًا وسلَّم كثيراً، أمَّا بعد فقد وقفتُ على ما سألتم ـ أسعدكم الله بطاعته ـ من شدة حاجتكم إلى الوقوف على أصول مذاهب[١] شيخنا أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ﷺ، وما تبنى عليه أدلّته وحججه على المخالفين، وأن أجمع لكم منها متفرقها في كتبه ما يوجد منها منصوصا له وما لا يوجد منصوصا له. أجبنا فيه على حسب ما يليق بأصوله وقواعده وأعرِّفُكم مع ذلك ما اختلف قوله فيه في كتبه وما قطع به منهما وما لم يقطع بأحدهما ورأينا أنَّ أحدَهما أولى بمذهبه وأليق بأصوله فنبَّهنا عليه.

وذكرتم أنَّ بعض النَّاس قد تصدَّى جمع ذلك وخلَّط فيه وحكى عنه ما ليس من قوله ونسبه إليه وترك ما هو قوله المشهور وخلط مع ذلك الأبواب ولم يرتِّب كلًّا منها على حدة. ورأينا أنَّ أحد ما يُعينكم على درك ذلك ويجمع لكم الفهم به أن نرتِّب ذلك على الدَّقيق والجليل[٢] والأصول والفروع حتى نُوفِّيَ ذلك كلاً بقسطه، فتقصدوا بابـًا بابـًا[٣] منها عند

---

(١) أي ما كان يذهب إليه الإمام الأشعري من رأي ويتبنّاه ويعتقده، فهذه المذاهب جزئيات للمذهب الأشعري.

(٢) الدقيق والجليل من اصطلاحات علم الكلام، ويقال جليل الكلام ودقيق الكلام، ويراد بالجليل من الكلام المسائل الواضحة التي يقلّ فيها الخلاف، والتي غالبًا ما يكون الخلاف فيها مميزا للفرق الإسلامية، وبعضها يكون الخلاف فيها مخرجًا عن الإسلام، مثل أصول الدين المجمع عليها كحدوث العالم. وأما دقيق الكلام فهو المسائل التي يكون القطع فيها خافيا ويكون النظر فيها دقيقا، وربما لا يقع القطع في مثل هذه المسائل. وكل من جليل الكلام ودقيقه يصدق على مسائل الإلهيات ومسائل الطبيعيات، ولا يختص واحد منهما بغير ما يختص به الآخر كما قد يزعم من لا ممارسة له لعلم الكلام ولا إلف له بكتب المتكلّمين من أن جليل الكلام هو الإلهيات، ودقيق الكلام هو الطبيعيات.

(٣) مخطوط فاضل أحمد

حاجتكم إلى ما فيه وتتعلّقوا به.

فبدأنا عند ذلك بالكلام في العلوم ومداركها وأقسامها وذكر حقيقة معناه على أصله ولم نذكر مع ذلك شيئاً من مذاهب المخالفين؛ إذ كان غرضنا التّنبيه على ذكر أصول مذاهبه فقط لتستبصروا باطّلاعكم عليها في وجوه المقايسات وطرق النّظر والاستدلالات وكيفيّة انتزاع الأدلّة منها.

فأمّا الكتاب الذي نجمع مع مقالاته ذكر مقالات المخالفين له فإنّا سنُفرد لذلك إن شاء الله كتاباً في مقالات المتكلّمين من الإسلاميّين، فنذكر في كلّ مسألة جملة مقالاتهم مضافة إلى ذكر مقالاته إن شاء الله فيما بعد.

واللهَ أسأل حسن المعونة على إتمام ما أسعفناكم به من الإجابة إلى هذا المطلوب، وإليه نرغب في عصمتنا من الخطأ والزّلل، وأعاذ بنا من شرّ القول والعمل، إنّه وليٌّ قدير.

واعلموا رحمكم الله أنّ الذي حكيناه في هذا الكتاب من مقالات الشيخ أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ رحمه الله، فهو ما عليه نُظّار أصحاب الحديث[1]، وجعل ذلك ممّا هوقواعد دينهم وأساس توحيدهم وما يتفرّع عن أصولهم، والذي وقع بين مشايخهم من اختلاف ممّا يخالفون فيه الشيخَ أبا الحسن رحمه الله فقد أفردناه في كتاب وأشرنا في هذا الكتاب إلى بعض ذلك.

ولكنّه لمّا كان أصحاب الحديث نوعين، ففريق اشتغل بالرّواية، وفريق اشتغل بالنّظر والجدل مع المخالفين في تأييد المذهب وتوهين ما خالفه، كان ما حدث من التّفريع على مذاهبهم ممّا يختصّ به أهل النّظر منهم الذين يُعنَون بالفكر فيه وفي تمهيد قواعدهم وتأسيس أصولها التي ينبني الكلام عليها مع المخالفين، فلذلك خصّصناه من بينهم بذكر مقالاته فاعلمه إن شاء الله تعالى.

---

(١) فيه إشارة إلى أن ما ذهب إليه الأشعري في العقيدة ليس مبتدَعا ولا غريبا عما كان يعتقده السلف من أهل الحديث الشريف، بمعنى أن الأصول التي اعتقدها الأشعري واستنبط منها الأدلة على مذاهبه هي هي الأصول التي اشتُهرت عند المحدّثين مما وصل إليهم من مشكاة النبوة، وإنما الذي ميّز الشيخ الأشعري أنه قرّر ما عليه أهل الحديث بلسان المتكلّمين، فدافع عن معتقدهم بعلم الكلام حتى صار مبرّزا فيهم وإماما لهم في هذا الباب.

الفصل الأول

في إبانة مذهبه في معنى العلم وحدِّه

اعلم أنَّ الذي يدور عليه كلامه في ذلك وفي سائر حدود جملة المعاني شيء واحد وهو أنَّه يقول: معنى العلم وحقيقته ما به يعلم العالِم المعلوم(١). وعلى ذلك عول في استدلاله على أنَّ الله تعالى عالِم بعِلْم من حيث إنَّه لو كان عالماً بنفسه كان نفسه علماً، لأنَّ حقيقة معنى العلم ما يَعلم به العالِم المعلوم، فلو كانت نفس القديم سبحانه نفساً بها يعلم المعلومات وجب أن تكون علماً وفي معناه (٢).

وأجرى ذلك وأكَّد هذا القول وكرَّره في كثير من كتبه، واستدلَّ على ذلك بأنَّه بهذا المعنى فارقَ سائر المعاني الأخرى أنَّ الحركة والقدرة واللَّون والطَّعم لا يصحُّ أنَّ يكون شيء من ذلك علماً لمَّا لم يجز أن يكون [العالِم به علماً](٣).

وأجرى مثل ذلك في سائر المعاني التي تشتقُّ منها الأسماء والأوصاف لمن تقوم به، حتى قال في معنى الكلام والحركة واللَّون والطَّعم وسائر المعاني على نحوما ذكرناه في العلم.

ويدلُّ في كتاب **الإيضاح**، في إبطال قول من يقول: إنَّ العالِم كان عالماً بالعلم للعلم

---

(١) أي أن العلم عند الشيخ صفة ثبوتية من صفات المعاني يلزم منها أن يكون من يتصف بهذه الصفة عالما بالمعلوم.

(٢) حاصل هذا الكلام أن المصحح للعلم بالمعلومات هو كون الذات متصفة بصفة بها تكون الذات عالمة، لا أن المُصحح لهذا العلم عينُ تلك الذات، وإلا لكانت الذات الإلهية علما، لأن حقيقة العلم الكشف عن المعلوم، ولو قلنا إن الذات تكشف عن المعلوم لأجل أنها ذات لا لأجل أنها متصفة بالعلم، لكانت الذات هي عين العلم لأن حقيقتها حينئذ تكون عينَ حقيقة العلم. وهذه الحجة تجري في سائر صفات المعاني كالإرادة والقدرة.

(٣) العبارة في المخطوطات الثلاث: لمَّا لم يجز أن يكون عالم به عالماً.

ولأنَّه غيره، أنَّ ذلك ممَّا يقع فيه المشاركة، وأوصاف الشِّركة لا يصحُّ وقوعها في الحدود لما توجب من النُّقصان عن المحدود تارة والزِّيادة فيه أخرى، وكلُّ ذلك محال، لأنَّ الحدَّ ما يجمع نوع المحدود فقط، ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه. فسأل نفسه فقال: إن قال قائل: فلماذا كان العالِم عالمـاً، ألأجل أنَّ العالِم عَلِم، أم لأجل أنَّ العالِمَ علْمٌ، وأنَّه مضاف إليه؟ فأبطلهما وقال: إنَّما كان العالِم عالِمـاً لما له اشتُقَّ منه اسم العالِم وهو العلْم. وهذا إيماء إلى أن ذلك معنى العلم، وهو الذي يجب أن يُشتق لمن قام به من اسم. وكان ينكر أن يكون معنى العلم اعتقاد الشيء على ما هو به. وقال: إنَّ وَصْفَ علمِنا بأنَّه اعتقادٌ مجازٌ، لأنَّ أصل العقد والاعتقاد إنَّما يتحقَّق بغير المعاني، وإذا استعمل في ذلك فعلى التَّوسُّع.

ومن مذهبه أيضـاً أنَّه لا يُفرِّق بين العلم والمعرفة[1] وكذلك اليقين والفهم والفطنة والدِّراية والعقل والفقه؛ كلُّ ذلك عنده بمعنى العلم، وأنَّ الباري تعالى إنَّما اختُصَّ بوصف العلم اتِّباعـاً له في تسميته نفسه بذلك من دون هذه الأسماء.[2] وذكر في كثير من كتبه أيضـاً أنَّ الحسَّ هوالعلم بالمحسوس[3].

وذكر في **الموجز**، و**كتاب الرؤية الكبير**، أنَّ الرؤية علمٌ بالمرئيّ، وكذلك السَّمع علم بالمسموع على وجه مخصوص. وذكر في **العمد**، و**النَّقض على الخالِديِّ**، خلاف هذا القول، وأنكر على الخالِديِّ قولَه: إن وصف الله تعالى بأنَّه راءٍ وسامعٌ على معنى أنَّه عالم بالمرئيِّ والمسموع. وهذا هو الأولى بالحقِّ عندي والأقرب من أصوله وقواعده. وكذلك القول في الإدراك، وهوالذي نصره في **كتاب الإدراك**، وأنكر قول مَن قال من المعتزلة إنَّ الإدراك هوالعلم بالمدرك.

---

(١) الجمهور على أن العلم والمعرفة مترادفان، ولكن قد فرق البعض بينهما بأن العلم يكون في القطعيات والمعرفة تكون في الظنيات.

(٢) إنما نسمي الله تعالى عالما ونختار تسمية إحاطته بالمعلومات علما لا فقها أو دراية أو غير ذلك من المترادفات، لأن التسميات متوقفة على الشرع لا العقل، حتى وإن كان بعض الصفات تدرك بالعقل ولا يتوقف إدراكها على الشرع، كالعلم والإرادة والقدرة والحياة من صفات المعاني.

(٣) معنى ذلك أن الحس عنده علم مخصوص، وهو إدراك المحسوسات بواسطة الحواس. فالإبصار عنده علم بالمُبصر حاصل بتوسط البصر، والسمع علم بالمسموع حاصل بتوسط الأذن، وهكذا في سائر الحواس.




فصل آخر

في إبانة مذهبه في أحكام العلم وأوصافه وأسمائه

أمَّا ما يجري له مجرى الحدِّ والحقيقة، فإنَّ ذلك يجري في الشَّاهد والغائب[١]. وأمَّا ما يجري له مجرى الأوصاف والشُّروط فقد يُختَصُّ بذلك العلم الحادث دون العلم القديم؛ فيُسمَّى العلم المحدَثُ عَرَضاً لأجل أنَّه عارض لا يصحُّ بقاؤه. وسنبيِّن بعد ذلك قوله في حقيقة العَرَض. ولا يمتنع[٢] من وصْف علْمِ المحدَث بأنَّه ضرورة وكسب؛ بل كان يقول: إنَّ بعض معارفنا ضرورة وبعضها كسب.

واختلفت عباراته في كتبه في معنى الضَّرورة في الجملة إذا أُطلِقت على العلم أو على غيره؛ فقال في بعض كتبه: إنَّ معنى الضَّرورة ما حُمِلَ عليه الإنسان وأجبر عليه ولو أراد التَّخلُّص منه لم يجد إليه سبيلاً.

وقال في غيره من الكتب: إن الضرورة تستعمل في هذه المعاني على أحد وجهين:

أحدهما بمعنى الحاجة كقوله تبارك وتعالى ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ﴾ [المائدة: ٣] وقوله سبحانه ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] فهذه ضرورة الحاجة.

وقد تكون ضرورة على معنى ما يحدث فيه كارها له كقول القائل: «اضطررت إلى فعل كذا»، واضطرني السلطان إلى دفع مالي إليه، إذا أكرهه عليه.

فعلى هذا قد يكون نوع الكسب ضرورة[٣] بأن يحدث فيه مع الكراهة له من وجه،

---

(١) بمعنى أن العلم في الشاهد والغائب يشتركان في اللازم وهو انكشاف المعلوم على ما هو عليه، ولكن هذا الاشتراك في اللازم لا يستلزم الاشتراك في حقيقة صفة العلم في الشاهد والغائب.

(٢) أي لا يمتنع الشيخُ الأشعري من وصف علم المُحدَث الخ.

(٣) أي العلم الذي يُكتسب بواسطة الحواس.

وإن كان مريدا له من وجه، وعلى هذا يُجيز أن يكون شيء واحد كسبا وضرورة من وجهين على الوجه الذي بينا.

وذهب إلى هذا التفصيل في كتاب **المختصر في التوحيد والقدر**، وقال: فعلى هذا الأصل نجيز علما لا ضرورة ولا كسبا في إبطال قول المعتزلة إن العلوم كلها لا تخلو من أن تكون ضرورة أو كسبا، تطرقا بذلك إلى نفي علم الله تبارك وتعالى.

فكلمهم تارة على تسليم ذلك في علوم المُحدَث، على نحو ما ساق عليه كلامه في **النقض على ابن الراوندي** في الصفات فيما نقضه على عبدالله بن سعيد رحمه الله.

وتارة منعهم من ذلك في الشاهد أيضا، وأجاز على هذا التفسير للضرورة حدوث علم خارج من الوصفين جميعا فعلى هذا الأصل، وإن لم نجد له نصا يجوز أيضا وجود حركة لا كسب ولا ضرورة.

وكان يذهب إلى أن وصف الضرورة يصح في نوع ما يصح أن يُكتسب ويمنع أن يقال للأجسام ضرورة، وكذلك الألوان وسائر المعاني التي لا تقع مقدورة لغير الله تعالى(١).



---

(١) حاصل الكلام أن الضرورة تطلق على العلم وعلى غيره. وقد يُفسّر العلم الضروري بما لا تستقل فيه القدرة على تحصيل المعلوم، والكسبي ما استقلّت فيه القدرة. وقد يُفسر العلم الضروري بما لا مدخل للقدرة فيه أصلا، ويُفسّر الكسبي بما يدخل في تحصيله القدرة. فعلى التفسير الأول تدخل الحسيّات في العلم الضروري لأن الإدراك الحاصل بها يتوقف أيضا على أمور وراء القدرة لا نعلمها، وعلى الثاني من التفسيرين تكون الحسيات داخلة تحت العلم الكسبي لكون القدرة لها مدخل فيها. انظر شرح العقائد النسفية، نسخة مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩، جزء ١، صفحة ٦٣ ـ ٦٥.

فصل آخر

وكان يذهب إلى أن العلوم المُحدَثة لا يجوز عليها البقاء، وهكذا قوله في سائر الأعراض: إنه لا يصح وجود شيء منها أكثر من وقت واحد، وإذا عدم فليس يعدم بضد و[لا][1] بمُعدم بل يجب عدمه في ثاني وقته لا محالة ويستحيل وجوده في حالين متصلين».

وكان يقول: إن العلم يضادُّ الموت وكل ما لا يصح أن يوجد معه في محله من المعاني كالسهو والجهل بمعلومه أو الشك فيه.

وكان يقول: إن العلم المحدَث يجوز أن يتعلق بمعلومات كثيرة على طريق الجملة والتفصيل.

وكان بعض أصحابه يفصل بين العلم الضروري والمكتسب ويقول: يجوز أن يضطرنا الله تعالى إلى العلم بمعلومات الله تعالى على التفصيل ولا يجوز ذلك في العلم المكتسب، لأن العلم المكتسب هو الواقع عقيب النظر، ولكل وجه من ذلك طريق يختصه، وإن النظر المؤدي إلى العلم بحدوث الشيء ليس هو النظر المؤدي إلى العلم باستحالة بقائه أو صحته، وجنس النظر مما لا يجوز عليه البقاء، فلم يصح أن يتعلق العلم الواحد بمعلومين من طريق التفصيل، فأما من طريق الجملة فلا خلاف فيه بين أصحابنا وبين المعتزلة، وسواء كان ذلك علما مكتسبا أو ضروريا، لأن علمنا بأن معلومات الله تعالى لا نهاية لها وكذلك مقدوراته علمٌ يتناولها على طريق الجملة، وهو علم واحد، والمعلومات أكثر من ذلك، ولسنا نقطع الآن أن الإنسان يعلم من طريق الضرورة معلومات على التفصيل بعلم واحد بل نجيز ذلك.

فأما العلم بمعلومات الله سبحانه كلها على التفصيل فذلك غير مشكوك فيه أنه لم يوجد، وإذا وجد فإنما يوجد على نقيض العادة.

---

(١) من نسخة فاتح، وقد سقطت من مخطوط الفاضل أحمد.



وكان يقول: إن نوع الجهل وجنسه خلافُ جنس العلم، كما أن جنس اللون خلافُ جنس الطعم، وكذلك جنس السواد خلافُ جنس البياض، فكذلك الشك والجهل والسهو والموت أجناس مختلفة كلها تضاد العلم على الوجه الذي يستحيل حدوثها معا لحي وأن يتصف به موصوف واحد. وكان يجيز حدوث علم بشيء وجهل به من وجهين مختلفين كعلم العالِم بوجود العالَم وجهله بحدوثه.

ويراد بالوجهين طريقا العلم بذلك، لأن العلم بوجوده طريقُه الحس، والعلم بحدوثه طريقه الاستدلال. وكان يمنع وصف العلم والجهل بأنهما اعتقادان على الحقيقة وإن جاز أن يطلق عليهما ذلك توسعا ومجازا.

وكان يقول: إن العلوم الضرورية أصلُ العلوم المكتسبة، وإن المستدل إنما يستدل ليعلم ما لم يعلمه بأن ينظر فيما علمه ويردَّ إليه ما لم يعلمه، فإذا استويا عنده في المعنى سوى بينهما في الحكم إذا استوفى حق النظر فيه ووفاه شروطه.

وكان يقول: إن العلوم المكتسبة قد تكون أصلا لعلوم أخر مكتسبة كما تكون الضرورية أصلا للمكتسب، ومثال ذلك أن العلم بحدوث العرض فرع على العلم بوجوده والعلم بوجود العرض إذا لم يكن مدركا يُكتسب، ثم إن العلم بحدوث الجواهر مبني على العلم بأنها لا تنفك عن الأعراض الحادثة والعلم بذلك أيضا مكتسب.

وعلى هذا المثال يرتب منازل العلوم ومراتبها في الضروري والكسبي، وعلى ذلك كان يرتب قوله ويبني مذهبه في الاستدلال بالشاهد على الغائب، فكان يقول: معنى الشاهد والمشاهدة هو المعلوم بالحس أو باضطرار وإن لم يكن محسوسا، ومعنى قولنا: «غائب» ما غاب عن الحس ولم يكن في شيء من الحواس والضروريات طريق إلى العلم به.

وكان يقول: إن كل ما علمناه من طريق الاكتساب فجائز أن يعلمنا الله تعالى ذلك من طريق الاضطرار إليه. وكان يسوق هذا المذهب في سائر الأنواع المكتسبة ويقول: إن كل ما يجوز أن يقدرنا عليه حتى نكتسبه يجوز أن يضطرنا إليه.

فأما القول في إجازة أن يعلمنا اكتسابا كل ما أعلمناه ضرورة فله تفصيل، وعلى مذهبه

في ذلك اختلاف. أما إذا كان ذلك غير العالم به وأعلمناه اضطرارا فجائز أن ينصِّب على ذلك دليلا ويعلمناه اكتسابا.

فأما نفس العالِم المستدل فهو الذي فيه الخلاف، فقال في بعض كتبه: لا فرق بين ذلك، وقال في بعضها: كل ما كان غيرا للعالِم به وأعلمناه اضطرارا فجائز أن يعلمناه اكتسابا.

وكذلك اختلف جوابه في تجويز أن يَعلم غيره ولا يعلم نفسه وفي تجويز أن يعلم السواد ولا يعلم محله، وكذلك أن يراه ولا يرى محله، فأجاب فيه تارة بالتجويز وتارة بالفرق.

ولم يختلف مذهبه في أن كل ما يجوز أن يعلمه الإنسان ولم يكن له به علم فواجب أن يكون قد قام به عقيب لذلك العلم. وكذلك كان يقول في الرؤية: «إن كل ما يجوز أن يرى إذا لم ير فلمانع منه موجود يجوز أن يرى أيضا، وإن إجازة خلاف ذلك تؤدي إلى إجازة خلو الجوهر من الأعراض المتعاقبة عليه، وذلك محال. ثم إن القول في عقائب العلم من موانعه من الجهل والشك وما يجري مجراهما على حسب القول في الرؤية وما يجوز أن يتعلق به ويكون العالم عالما به في وقت واحد لا أنه يجيز حدوث ما لا يتناهى في وقت واحد.

وكان يقول: إن المعرفة بالله تعالى طريقه الاكتساب والنظر في آياته والاستدلال عليه بأفعاله، وإن المعرفة به في الآخرة ضرورة، والمعرفة بصدق رسل الله تعالى اكتساب واستدلال بالمعجزات عليه». وكان يقول: العلم بالواجب والندب والحسن والقبيح من أفعال المكلفين طريقه الاكتساب والاستدلال وإنه لا يُعلم شيء من ذلك ضرورة ولا بديهة.

وكان يقول في معنى بديهة العقل: إنه مبادئ العلوم، وهي من أنواع الضروريات التي تقع للعالِم منا من غير نظر ولا فكر ولا روِيّة، وكان يعد في هذا القسم العلمَ بأن الموجود لا يخلو من أن يكون أزليا أو لم يكن فكان. وكان يعد العلم بأن الجوهرين والجسمين لا يخلو من أن يكونا متقاربين أو متباعدين من بدائه[1] العقول وأوائل العلوم.

وكذلك كان يقول في علمنا الآن: بأن لا فيل بحضرتنا مع صحة أبصارنا وانتفاء الآفات

---

(١) فاتح والفاضل أحمد: بداية

عنها إنه ضرورة[1]. وكذلك علمنا بعدم أصوات الرعود وما شاكلها من الأصوات إذا كنّا على مثل هذه الحالة التي نسمع الخفي من الصوت بحضرتنا، إن ذلك ضرورة، مع قوله بتجويز كونها وعدم إدراكها وجود المانع منه بدله. ويجري ذلك مجرى ما يفعله الله تعالى من طريق العادة التي يجوز فيها نقضها على وجه مخصوص.

وكان يقول أيضا: إن ما يجب في اشتقاق الوصف من العلم لمن قام به العلم فقط، وكذلك يقول في الحياة وسائر المعاني التي يجب منها الاشتقاق من أخص أوصافها: أن ذلك إنما يجب لمن قام به وذلك، كالسواد والحركة والطعم وسائر الأعراض، ويقول: إن ما يجري ذلك على الجملة مجازا وتوسعا، فأما الحقيقة من ذلك فلمن قام به. وكذلك كان يقول في تضاد العلم مع الجهل: إن ذلك تعاقب يجب لمن يشتق منه الوصف والاسم له.

وكان يقول: إن العلم الواحد يجوز أن يقوم بالجزء الواحد، بل يستحيل أن يقوم علم واحد بشيئين كما يستحيل أن يقوم سواد واحد بجوهرين. وكذلك كان يقول في سائر الأعراض: إنه لا يجوز وجودها في محلين، كما لا يجوز وجود جوهر في محلين معا وإن كانت علتهما مختلفة.

وكان يقول: باستحالة وجود علمين من جنس واحد في محل واحد، كما يقول في سائر المعاني: إنه لا يصح وجود جزئين من جنس واحد منهما في محل واحد.

وكان يقول: إن الذي به يعلم تجانس العلمين كنحو ما يُعلم به تجانس سائر المتجانسات من المعاني والأعراض، وهو أن يكون كل واحد منهما يستحق أن يوصف بمثل ما يستحق أن يوصف به صاحبه ولا يستبد أحدهما بوصف يمتنع مثله على الآخر، ولا يراعى في ذلك اتفاقهما في وصف واحد لا فيما يتعلق به مما يكون له متعلق، ولا مما يرجع إلى نفسه لنفسه دون أن يشتركا في الأوصاف جوازا أو وجوبا.

وكان يقول: العلم بالله تعالى إيمان، والجهل به كفر، وإنه لا يصح وجود العلم به مع

---

(١) كذا العبارة في المخطوطات الثلاث: فيكون معناها أنه متى ما تحقق صحة أبصارنا وانتفت الآفات عنها، فإنّ حكمنا بأنه لا يوجد أمامنا فيل من الفيلة ـ والواقع كذلك ـ هو حكم ضروري.

الجهل شرعا لا عقلا، لإجماعهم أنه لا يكون مؤمنا كافرا في حال معا.

وأجاز أن يجتمع العلم مع الجهل بشيء واحد في غيره من وجهين، وأجاز أيضا أن يُعلم الشيء الواحد بعلوم كثيرة مختلفة، كنحوعلمنا بالسواد أنه عرض وأنه حادث وأنه مما لا يجوز بقاؤه، وكل ذلك يُعلم بدليل وطريق غير طريق صاحبه. وكان يقول: أيضا إنه لا يصح أن يريد الحي ما لا يعلمه إذا لم تكن الإرادة تمنّعا.

وكان يقول: إن من أنكر العلوم جملة باللسان فإنه لا يستحق المناظرة، لأجل أنها وضعت لتبيين ما غاب عن الحس برده إلى المحسوس، ومن أنكر المحسوس فلا سبيل إلى مكالمته.

وكان يقول: إنه لا يجوز وجود جماعات كثيرة، يقع بمثل أخبارهم العلم إذا تواترت، منكرين لسائر العلوم، بل كل هؤلاء جاحدون بألسنتهم ما يعلمون خلاف ذلك بقلوبهم، ولا يجوز في مثل ذلك التواطؤ في الكثرة.

وكان يقول: إن ضروريات العلم مشتركة بين ذوي الحواس إذا انتفت الآفات، ولا يصح أن ينفرد بعضهم بالدعوى فيه بما لا يجده صاحبه إذا اتفقت حواسهم في الصحة، فإما إذا تباينت فسائغ، وأما في الضروريات التي تقع ابتداء فلا يصح فيها أيضا إلا المشاركة بين الأحياء وذوي الحواس والعقلاء مع زوال الآفات، وإن إجازة خلاف ذلك تؤدي إلى تناكر الحقائق وإبطال الطرق إلى إثباتها.

وكان يقول: إن المُحِس هو العالِم، والإحساس هو العلم، والحاسة الجارحة التي هي محل الحس، والحس أوائل العلوم. وقد بينا اختلاف قوله في الإدراك والعلم، وعلى ذلك يُرتب الخلاف في الحس والإدراك مع العلم.






فصل آخر

في إبانة مذاهبه في مدارك العلوم

وكان رحمه الله يقول: إن العلوم كلها تدرك من ثلاثة أوجه؛ من جهة الحس والخبر والنظر(١). وكان يقول: الحواس خمس والأخبار المتواترة تحدث عنها العلوم الضرورية إذا وردت على شروطها، وإن النظر هو الفكر والتأمل والاعتبار والمقايسة وردُّ ما غاب عن الحس إلى ما وجد العلم به فيه لاستوائهما في المعنى واجتماعهما في العلة.

وقد بينا اختلاف قوله في الإدراك والعلم على قوله الذي يقول: إن الإدراك سوى العلم بالمدرَك، وإنه هو الذي يحدث عنه العلم بالمدرَك، فإنه يجب في السمع والبصر أنهما إدراكان، والشم والذوق واللمس مماسات مخصوصة بجوارح مخصوصة، يحدث عن كل نوع من هذه المماسة من الإدراك بمدرك مخصوص.

وبه كان يفرق بين جواز أن يَسمع الباري تعالى ويُبصِر، ومنع أن يَشُم ويَذوق ويلمس(٢)،

---

(١) هذه هي المصادر المعتبرة في تحصيل المعرفة. فالعلم بالمحسوسات يكون بتوسط الحس، حتى إن الفاقد لإحدى الحواس لا يمكنه إدراك ما يتوقف تحصيله على تلك الحاسة بحسب العادة عند الأشاعرة، في حين أن العقل يكون عمله في الأحكام العقلية من تصور للمفاهيم واستنباط للأحكام التي تلحق مصاديق هذه المفاهيم. أما الخبر فبه تُعرف أحكام الشريعة والغيبيات التي لا يقدر العقل على القطع فيها إثباتا ونفيا، كأمور الآخرة مثل وجود الجنة والنار، والحشر والنشر وغير ذلك من الأمور التي عرفناها بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام. ومن هذا القول يظهر أن الأشعري لم يعتبر الإلهام من مدارك العلوم القطعية.

(٢) منع الأشعري وصف الله تعالى بأنه يشم ويذوق، لأن مثل هذه الأوصاف فرع عن كون الذات جسما، ولما استحال أن يكون الإله تعالى جسما، امتنع أن يتصف بصفات الأجسام، وذلك بخلاف الاتصاف بالسمع والبصر، فإنه لا يتوقف الاتصاف بهما على كون الذات المتصفة بهما جسما، فلم يمتنع اصافه تعالى بهما. ولأجل ذلك فرق الإمام الأشعري بين هذين النوعين بكون السمع والبصر إدراك، بينما الشم والذوق مماسة.

وربما كان يقسم ذلك إلى المماسة والإدراك فيقول: إذا أردتم بالشم والذوق المماسة فذلك محال، وإن أردتم الإدراك فذلك جائز ولا نقطع القول بواحد منها.

وبمثله كان يفرق بين جواز كون الباريء تعالى سامعا مبصرا، وأحال كونه شاما ذائقا لامسا. فإذا قلنا: الحس هو الإدراك، رجع ذلك إلى خمسة أنواع من الإدراكات، وإن قلنا إن ذلك نوع المماسة، فإن المماسات في جهة جنس واحد، فيكون اختلاف الأسماء عليها لاختلاف وجوهها واقتران ما يقترن ببعضها من بعضِ الأشياء دون بعض، وعلى قوله الذي يقول: إن الإدراك هو الحس، علم مخصوص يحدث بحسب حدوث هذه المماسات مع انتفاء الآفات، وقد قلنا أن الأولى بأصوله أن الإدراك معنى زائد على العلم، وعنه يحدث العلم. ولم نجد له نصا في أن ذلك على الاقتران أو على الافتراق بأقل قليل الحال والوقت، إلا أنه كان يقول: لا يجوز أن ندرك ما لا نعلمه بحال، وعلى هذا يحمل قوله في أوائل كتبه: إن العلوم كلها تدرك من ثلاثة أوجه من الحس والخبر والنظر أن الحس هو الإدراك وأن العلم منه يحدث، والمعروف من مذهبه أنه كان يقول: إن كل مُدرَك لنا فله إدراك على التفصيل، ولا يدرك مُدرَكان بإدراك واحد، وإن الإدراك يختص الموجودَ دون المعدوم.

وكان يقول: في الأخبار إنها طريق يعلم بها الغائبات عن الحس بما لا يوصل إلى العلم بها بالنظر والاستدلال[١]. وكان لا يحد للمخبِرين حدا بعدد مخصوص أو بصفات مخصوصة، بل كان يقول إن المعتبر في ذلك حدوث العلم وزوال الجهل[٢] والشك عن السامع عند سماع تلك الأخبار، وذلك بأن يراعي حال نفسه في سماعه الأخبار، فإذا وجدها على ريبة وتهمة لم يقطع بصدق المخبِرين، وإذا زالت الرِّيَب والتُّهم عنه قطع بصدقهم. ومثل ذلك مما يجد السامع له الفرق بين الحالين من نفسه، وجدنا ضروريا لا يتخالجه فيه

(١) الأخبار الصحيحة لا تتعارض مع العقل، بمعنى أن الخبر يأتي بما يجّوزه العقل ل بما يُحيله، ولا يُقال إن الخبر قد ينبئنا عن صدق أمور حكم العقل باستحالتها العقلية. فالمغيبات التي طريق العلم بها الخبر الصادق، جميعها من الممكنات التي لا يقدر العقل وحده على الجزم بوقوعها.

(٢) معناه أنه لم يشترط عددا معينا من المخبرين ليبلغ الخبر حد التواتر، بل يكفي أن يصل العدد إلى كثرة يحصل معها العلم اليقيني.

شك وكانت أقوال الحاضرين كعدد المخبرين يجد دون حد عنده متكافئة ولم يكن عدد فيها بأولى من عدد.

وكان يقول: ما زاد على الواحد إذا بلغوا حدا في الكثرة على الجملة لا على التعيين أوجبَ العلم على مجرى العادة الجارية الممتحنة، فأما من طريق الجواز فإنه ليس بمنكر أن يحدث ذلك النوع من العلم بذلك المعلوم ابتداء أو عند خبر الواحد، إذ ليست الأخبار موجِبة على الحقيقة لذلك العلم بل سبيل حدوثه كسبيل حدوث الولد عند الوطء، والزرع عند البَذر، وكل ذلك، مما يجوز وقوع خلافه على نقض العادة وهو لله سبحانه، مقدور وإن لم يحصل الآن إلا على وجه معلوم.

وكان يجعل ما يحدث من العلوم عن الحس والخبر على هذا الشرط[١] من جملة الضروريات، وما يحدث عن النظر من جملة المكتسبات، وكان يقول إن نوع الإدراك غير مكتسب لأحد من المخلوقين ولا مقدور لهم وإن العلوم على ضربين منها مقدور ومنها غير مقدور فما وقع منها عن النظر والفكر كسب وما وقع خاليا عن ذلك فليس بكسب[٢] وقد بينا معنى قوله في الضرورة.

وكان يجعل ما عدا العلوم الحادثة عن الخبر والنظر واقعا عن الحس أو جاريا مجراه

---

(١) قوله «على هذا الشرط» أي شرط التواتر الذي يُفيد العلم الضروري.

(٢) الضرورة هنا بمعنى أن الإنسان لا يقدر على دفع الإدراك الذي يحصل له عقيب إحساسه بالمدرَك، ولا يقدر كذلك على دفع العلم الحاصل عقيب سماعه خبرا تواتر لديه. فالإدراك بالحسواس إن اعتبر فيه التوجه والقصد إلى المُدرَك كان اكتسابيا، وإن اعتبر فيه عدم قدرة العبد على دفع المُدرَك عند حصوله كان ضروريا. فالحاصل أن الضرورة يُنظر إليها باعتبارين؛ الأول باعتبار مدخلية قدرة العبد في تحصيل المعلوم، والثاني باعتبار عدم هذه المدخلية. فالإدراك بتوسط الحواس قد يُعتبر فيه الوجه الاكتسابي من حيث القدرةُ على التوجه لاكتساب المعلوم، وقد يُعتبر فيه الوجه الضروري من حيث انتفاء القدرة على دفع المعلوم. وأما الأحكام العقلية فيكون بعضها ضروريا إذا حصلت دون مدخلية قدرة العبد فيها، كحصول المبادئ الأولية، كمبدأ منع التناقض ومبدأ الهوية، ومبدأ السببية التي تحصل في النفس بدون النظر، ويكون بعضها اكتسابيا إذا كان لقدرة العبد مدخلية فيها بأن يُحصلها بالنظر والتأمل.



داخلا في حكمه وبابِه من حيث شاركه في معنى الضرورة والتعري من وقوعه عن النظر.

وكان يقول: إن العلم الحادث عقيب النظر فهو مخترع لله تعالى، مختار مكتسب للناظر أيضا، لا أن النظر يولده لا محالة كما يزعم المعتزلة. وكان يجيز أن ينفرد النظر عن العلم والعلم عن النظر، إلا أنه لا يسمى المنفرد عنه كسبا.

وكان يذكر شروط النظر الذي يحدث عنه العلم وخصائص أوصافه ما سنذكرها في قوله في باب أدب الجدل وأحكامه.






فصل آخر

في إبانة من تعاطى ذلك فأخطأ فيه

ولم يوفه حقه من صدق الحكاية وصدق العبارة وترتيب المذهب وهو المعروف بمحمد بن مطرف الأسترابادي الضبي

اعلم أنا لما وجدنا ما جمعه هذا الرجل قد انتشر في البلدان واغتر به من لا يعرف حقيقة المذهب وأصول قواعده فيتوهم أن ما حكاه كما حكاه، وأن أصول المذهب على قدر ما جمعه ورواه، وجب أن نكشف عن خطئه في ذلك لنبين فساد ما قاله ولا يغتر به الجاهلون ولا يشمت المخالفون.

اعلم أنه ذكر في أول كتابه بابا في أصول المعارف وكيفية مأخذها وأقسامها فقال: اعلم رحمك الله أنه كان من مذهبه أن أصل علوم الأشياء المشاهدات، وأن بها يعلم غيرها من العلوم، فمن دفع علم المشاهدات لم يمكنه معرفة شيء من الأشياء من طريق النظر والاستدلال، كما أن من دفع وجود نفسه لم يمكنه أن يعرف وجود غيره، وأن من أصله أن الأشياء تعرف حقيقة معرفتها وصحتها وفسادها من أربعة: أشياء من الكتاب والسنة والإجماع ودلائل العقول، وما يعقل من الكتاب فعلى وجوه؛ أحدهما أن يعلم بالنص والمفهوم، كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ومنها ببيان الرسول ﷺ، أودلائل العقول، أو إجماع الأمة، كالآيات المحتملة المتشابهة كآي الوعيد والصفات والقدر والتعديل والتجوير.

منها ما قد عُلم جملة واعتُقد مجمله، كوعيد أهل الكبائر من أهل الملة، وهذا الضرب يسميه الوقف والخصوص، وليس عنده أن شيئا في كتاب الله تعالى لا يُعلم تأويله ولا معناه ويُخطِّئ من قال ذلك.







فصل آخر

في إبانة خطئه في ذلك مما ذكر في مقدمة كتابه هذا

اعلم أنه قد جمع في هذا الفصل أنواعا من الخطأ، منها سوء العبارة، ومنها فساد الحكاية عن المذهب، ومنها الخطأ في الترتيب، ومنها ترك ما يجب أن يذكر وإمساكه عن إيضاح ما يجب أن يوضح فيه.

من ذلك قوله: إن أصل علوم الأشياء المشاهدات، وهذا خطأ لأن المُشاهد هو المعلوم، وليس أصل العلم المعلوم ولا أصل العلم غير المعلوم أيضا، وهو الذي يجري على عبارات المتكلمين في قولهم «شاهِد» و«مشاهدة»، لا يخلو من أحد أمرين؛ إما أن يرجعوا إلى المعلوم أو إلى العلوم في الحقيقة، فالشهادة هي العلم، والشاهد العالِم، والمشاهَد المعلوم، ولوقال: أصل علوم الأشياء الشهادات، وأراد به العلوم، لكان ذلك أيضا كلاما مكررا لا فائدة فيه، كأنه قال: أصل علوم الأشياء العلوم، ولوأراد أن يورد العبارة الصحيحة في ذلك لكان يجب أن يقول: أصل علوم الاستدلال العلوم الضرورية، حتى يعرف غرضه وسننه وسنن مقصده. وكذلك قوله بعد ذلك: وأن بها يعلم غيرها من العلوم، خطأ لأنه إن أراد علوم الاكتساب، فليس يعلم علوم الاكتساب بعلوم الاضطرار، وإن كانت أصولا لها، وإنما يعلم العلم المكتسب بعلم مكتسب، ويعلم الضروري بعلم ضروري.

وكذلك قوله: فمن دفع علم المشاهدات لم يمكنه معرفة شيء من الأشياء من طريق الاستدلال، ففي هذا من سوء العبارة ما بيناه. على أن الدفع [الذي] هو الإنكار باللسان لا يمنع من إمكان معرفة معلوم من طريق الاستدلال، والدفع الذي هو إنكار بالقلب فمحال، لأن ما يضطر إليه الإنسان من العلوم فلا سبيل له إلى دفعها ولا إلى الخروج عنها، وكذلك إذا كانت ضرورة لا يمكنه التخلص منه بجهده وإرادته، فعلى أأي الأمرين كان فقد تبين فساد كلامه. وبمثله تبين فساد قوله: كما أن من دفع وجود نفسه لم يمكنه أن يعرف وجود

غيره، لأنا إن رجعنا بالدفع إلى إنكار اللسان، فذلك لا يمنع من إمكان معرفة وجود غيره، فأما دفع القلب فلا سبيل إليه بكل حال لأن ذلك ضروري كما بيناه، وليس له إلى دفع الضرورة عن نفسه سبيل.

ولوأراد العبارة الصحيحة عن ذلك كان يجب أن يقول: إن من أنكر باللسان العلوم الضرورية لم يمكن أن يثبت عليه من طريق الاستدلال حجة يعترف بها، إذ لا سبيل إلى الاعتراف بصحة الفرع مع إنكار الأصل، وإن طرق الاستدلال إنما تصح فائدتها وتثبت ثمرتها لمن يحقق الأصول التي هي العلوم الضرورية، وذلك يرجع إلى اعتراف القول، والإنكار من جهته لا إلى الجحد الذي هو جحد على الحقيقة بالقلب مع اعتقاد خلافه، لأن ذلك متعذر ولا سبيل لأحد إلى دفعه عن نفسه بفعل ضد اعتقاده.

وأما قوله: ومن أصله أن الأشياء تعرف حقيقة معرفتها من صحتها وفسادها من أربعة أشياء، فالخطأ ظاهر فيه من وجوه؛ أحدها أن المعرفة بحقيقة المعرفة بالأشياء ليست معرفة بالأشياء، وإنما أراد أن يخبر عن طريق المعرفة بالأشياء لا على طريق المعرفة بمعرفة الأشياء، ومع فساد عبارته والمعنى فاسد أيضا، إذ كل الأشياء لا تعرف حقيقتها في صحتها وفسادها من الوجوه التي ذكرها من الكتاب والسنة والإجماع ودلائل العقول، بل أكثرها يعرف بغير هذه الطريقة وإنما الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل يُعرف به بعض الأشياء دون بعض، وجملة ذلك ما عدا ما يعلم بالحس وخبر التواتر، ألا ترى أنه لا يصح أن تعلم الأجسام الفانية بشيء من ذلك علم ضرورة، ولا ما يتوصل إلى معرفتها بالحواس، وإنما الكتاب والسنة والإجماع ودلائل العقول طرق في معرفة ما عدا ذلك.

فأما قوله: وما يعقل من الكتاب فعلى وجوه أحدها أن يعلم بالنص المفهوم كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله بعد ذلك: ومنها ببيان الرسول ﷺ، فقد أخطأ في ذلك من وجوه؛

أحدها أنه ذكر بأن ذلك على وجوه، ولم يذكر إلا واحدا منها، وهو قوله: ما يعلم بالنص، وأخطأ فيه أيضا لأن نفي التشبيه لم يعقل بالخبر، بل المعرفة بنفي الشبه وإحالته

سابقة للمعرفة بالكتاب والسنة، وقوله أيضا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] بالنص المفهوم الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا. ألا ترى أن اللبس قد يدخل على السامع لذلك حتى تكشف عنه بالنظر والاستدلال، لأن الظاهر نفي المماثلة عن مثله، وليس الغرض كذلك، والعجب أنه عد في الوجوه التي تعقل من الكتاب: بيان الرسول، وما يُعلم ببيان الرسول عليه الصلاة والسلام فليس هو معلوم بالكتاب فقط، ثم ذكر بعده دلائل العقول، وليس ذلك أيضا مما يعقل من الكتاب، بل يجب أن يكون ذلك ثابت قبل العلم بالكتاب وصحته، وكذلك القول في إجماع الأمة لأن ذلك مما يُعلم صحته سمعا.

وقوله بعد ذلك: كالآيات المحتملة المتشابهة كآي الصفات والوعيد والقدر، فقد أخطأ في ترتيبه أيضا وعطفه مثل هذا الكلام على ما قبله، لأن الآيات المتشابهة منها ما لا يعقل حكمها بالكتاب، ومنها ما لم تبينها سنة، ومنها ما لا طريق إلى الوقوف عليها، لأن آي الوعيد مما لا يمكن معرفة المراد منها الآن؛ هل هي تعم جميع العصاة أم بعضهم؟ وإنما أخرج الكفار بإجماع، فأما الصفات فالقول فيها إنها على قسمين فما اقتضى العقل إثباتها وورود السمع مؤكدا لذلك، فلا اشتباه في معناها، وكذلك ما ورد في إثبات القدرة لله تعالى في سائر الأفعال خيرها وشرها.

وأما الصفات التي طريقها السمع كإثبات اليد والعين، فهي من الآي المتشابهة التي لا يمكن معرفة معانيها بالكتاب، وإنما يتوصل إلى معرفة الجملة من ذلك بالنظر والاستدلال. وهذا تفصيل هذه الجملة وقد نبهناك على خطأ هذا المصنف في هذا الكتاب، فليكفك ما نبهناك من ذلك على ما تركنا وسندلك على المحجة الواضحة في هذه الأبواب في تعريف المذهب وأصوله أولا فأولا، لأن ما جمعه هذا المصنف في ذلك أبوابا يجب أن يفصل ويرتب ليوقف على حقيقتها إن شاء الله تعالى.






فصل آخر

في بيان مذهبه في مدارك الحق فيما اختلف فيه أهل الصلاة

قد بينا لك فيما قبل مذاهبه وأقاويله فيما يتعلق بمعنى العلم ومداركه وما يتفرع عن ذلك من أحكام العلم واختلاف مجاريها ووقوعها.

فأما قوله في مدارك الحق فيما اختلف فيه أهل الصلاة، فإن ذلك ينقسم في التفصيل إلى أربعة أوجه، وفي الجملة هي قسمان؛ خبر ونظر. وتفصيل الخبر الكتابُ والسنةُ وما يجري مجراه من إجماع الأمة والقياس والاجتهاد.

أما الكتاب فمعلوم كونه ظاهرا من جهة رسولنا ﷺ بالأخبار المتواترة، وصحته وصدق ما فيه يعلم بالنظر والاستدلال، ثم إن لمأخذ الأحكام من الكتاب طرقا، منها نصه ودليله ولحنه وفحواه ومفهومه، فمنه ما يعلم معناه بنفسه ومنه ما يعلم بغيره.

أما الذي يعلم بنفسه فهو المختص بمعناه، وأما الذي يعلم بغيره فهو المحتمل للوجوه المتغايرة، والكلام في تعيين ذلك مما يكثر تفصيله. وهذه الجُمَل تبيِّن مذهبه وسنفرد فيما بعد ذلك فصلا في إيضاح مذاهبه في أصول الفقه، لأن ذلك مما يتعلق بنوعه.

وكذلك القول في السنة عنده: إنها على أنحاء ومراتب، فمنها ما تواتر نقلا وانقطع العذر به، ومنها ما تواتر فعلا ونقلا، ومنها ما تواتر حكما، وإن لم يساو النوعين الأولين منهما.

فأما الذي تواتر نقلا كنحو الإخبار عن كونه[1] ودعائه وما جرى مجراه، وما تواتر نقلا وفعلا، كالصلوات وأعداد ركعاتها والطهارات وما يتعلق بها مما جرى مجراها.

والذي تواتر حكما وجرى في لزوم الحجة به مجرى ما ذكرناه، كنحو رجم الزاني المحصن، والمسح على الخفين، وأن لا وصية لوارث، وأن المرأة لا تنكح على عمتها وخالتها.

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: قوله.

ثم بعد ذلك أخبار الآحاد، وهي التي ينقلها الواحد العدل عن العدل حتى يتصل ذلك برسول الله ﷺ. وكان يقول إن ما جرى هذا المجرى يُعمل به ولا يقطع على غيبه، وإن مجرى وجوب قبول ذلك ولزوم العمل به مجرى شهادة الشاهدين أنه يعمل على ظاهر الأمر فيه ولا يقطع بغيبه، فهذا مذهبه في السنة المتعلقة بالقول. فأما المتعلقة بالفعل، فإنه كان يقول إن مجرد فعله لا يدل على وجوب فعل علينا ولا على إباحته ولا على ندبه وله في ذلك كتاب مفرد.

وأما كيفية مذهبه في أقوال النبي عليه الصلاة والسلام في باب الخصوص والعموم بنفسه وغيره منها، فكنحو ما ذكرناه من مذهبه في بيان ألفاظ الكتاب، وإن كان قد باينه في بعض الصفات والوجوه بأن يضطر إلى قصده فيما يخبر عن نفسه، وإن لم يضطر إلى إرادة من يخبر عنه.

فأما الإجماع فإنه كان يقول إنه حجة، وذلك على أنحاء وشروط فمنه ما يقطع بغيبه، ومنه ما يكون حجة ولا يقطع بغيبه، ومنه ما يعتبر فيه إجماع العامة والخاصة، ومنه ما يعتبر فيه إجماع الخاصة، والعامةُ تبع لهم. وأما الذي يقطع بغيبه ظاهرا وباطنا، فهو أن ينتشر ذلك فيهم انتشارا ظاهرا قولا وفعلا، يفتي به مفتيهم، ويحكم به حاكمهم، فيظهر في عامهم وخاصهم، ولا يوجد فيهم مخالف، وينقرض عصرهم على ذلك، وذلك كنحو إجماعهم على أن الكتاب الذي بين أيدينا هو الذي أتى به محمد ﷺ، وجملة شرائعه المشهورة الظاهرة التي لا اختلاف فيها بين الأمم سلفا وخلفا.

وأما الذي لا يقطع بغيبه وهو حجة، كإجماعهم على جلد شارب الخمر ورجم الزاني المحصن ونحوه، وأما الذي يراعي فيه إجماع الخاصة والعامة فهو ما يلزم علمه الكل، والذي يلزم علمه البعض وينوب البعض فيه عن البعض فذلك مما لا يعتبر فيه عنده إجماع العامة، بل يكون العامة تبعا للخاصة، وذلك كإجماعهم على أن المرأة لا تنكح في عدتها، وما يجري مجراه. وسنورد في تفصيل مذهبه في هذا الباب عند ذكرنا مذاهبه في أصول الفقه ما يجب تفصيله على هذا الأصل وتفريعه على هذا المذهب إن شاء الله تعالى.

وأما النظر والقياس فإن ذلك عنده أيضا أحد مدارك الحق فيما اختلف فيه أهل الصلاة. وكان يثبت القياس في الشرعيات. وذهب إلى أن ذلك طريق الحكم فيما لم يوجد فيه نص من كتاب الله تعالى ولا سنة.

فأما بيان مذهبه في تفصيل ذلك وكيفية استعماله وإبانة الموضع الذي يكون فيه حجة دون ما لا يكون، فسنذكره أيضا في باب ذكر مذاهبه في أصول الفقه إن شاء الله تعالى.

وأما مذهبه في معنى الحق إذا استعمل فيه هاهنا على هذا الوجه، فهو الذي يحسن فعله ويجوز اعتقاده. وقد ذكر في غير كتاب أن لفظة الحق مشتركة المعاني مختلفة الوجوه، ولا يمكن حصره في لفظ مختصر. وكذلك قال أيضا في معنى العدل وحدِّه وحقيقته، لأن ذلك مما تتنوع معانيه وتختلف، ألا ترى أنه يقال: عدَل فلان عن الحق، وعدل على فلان. فالعدل عن الحق جور، والعدل عليه ترك الجور. وهذا إحدى طرقه في الألفاظ المشتركة المعاني أنها لا تنحصر بحد واحد وبحقيقة واحدة.

والحق قد استعمل في الباطل أيضا كما روى عن النبي ﷺ أنه قال: السحر حق، والسحر باطل، لأنه منهي عنه. وذكر في باب القدر في كُتب له جوابا عن سؤالهم، إذ قالوا: الكفر حق أو باطل؟ أن من أصحابنا من قال إنه حق من حيث الخَلْق، وباطل من حيث اكتسبه الكافر، منهيا عنه. والتزم أن الشيء الواحد يكون حقا باطلا من وجهين كما يكون طاعة معصية من وجهين.

وحكى مرة أخرى أن ذلك لا يجوز إطلاقه لإيهام الخطأ في إطلاقه، وهو أنه إذا قال: الكفر حق، فقد أوهم أن الكافر به مصيب في فعله، وبمثله كان يجيب أيضا في أن الكفر عدل وصواب وحسن، من حيث الخَلْق، وإن كان قبيحا باطلا جورا سفها من حيث الكسب. فأما معنى الخبر في قوله: إن السحر حق، فهوأن وجوده ثابت وكونه حاصل وإن كان منهيا عنه. فعلى هذا يمكن أن يقال في معنى الحق المطلق: إنه هو الذي تحقق كونه وصح وجوده، وإنه يكون باطلا ويكون معصية ومنهيا عنه.

فإذا قلنا إن ذلك معنى الحق المطلق، اطّرد ذلك في تسميتنا له ﷻ حقا لكلامه حقا،

ألا ترى أن الله سبحانه وتعالى سمى نفسه حقا، فقال ﴿أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥]، وسمى كلامه حقا فقال تعالى: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ وَلَهُ ٱلْمُلْكُ﴾ [الأنعام: ٧٣]، ويقال إن الجنة حق، والنار حق، والبعث حق، والموت حق، على معنى أن ذلك مما هو كائن أو سيكون لا محالة، وعلى مثل ما بيّنا من مذهبه في معنى الحق يجري القول على مذهبه في معنى العدل والصواب والحسن، في أن إطلاق ذلك على الشيء الواحد من وجهين متغايرين ومن طريقين مختلفين.

وأما مذهبه في معنى السنة، فإنه كان يقول: إن معنى السنة ما سنّه النبي ﷺ، ومعنى قولنا: «سَنَّهُ»، أنه بيّن طريقه وأوضح سبيله وشرع لخلقه وندبهم إليه وجعله منهاجا لهم يستنون به ويرجعون إليه.

وكان يقول إن الوصف بالسنة لا يختص ما هو فرض من ندب، بل يعمهما ويجري عليهما، فيقال: سنة واجبة، وسنة غير واجبة، وهذا خلاف ما يقع في وهم بعض المتفقهة أن السنة خلاف الفريضة، بل كل فريضة سنة، وإن لم تكن كل سنة فريضة. وكان لا يفرق بين الفرض والواجب في المعنى. وكان يقول إن السنة على أنحاء، فمنها ما يجب علمه والعمل به، ومنها ما يجب العمل به دون القطع بغيبه، وهذا على نحو ما ذكرناه قبلُ عنه في تقسيمه الأخبار وقوله بأن المتواتر منها يقطع بغيبه والآحاد يعمل به ولا يقطع بغيبه.






فصل آخر

في بيان مذهبه في معنى الحقيقة والمجاز وذكر حقائق بعض العبارات الدائرة والألفاظ الجارية بين أهل الصنعة في مقدمات هذا الباب

فمن ذلك أنه كان يقول: إن استعمالنا الحقيقة قد يتعدى الألفاظ والأقوال إلى ما عداها أيضا، خلاف من ذهب من المعتزلة إلى أنها لا تقع إلا في القول.

وحقيقة الشيء عنده نفس الشيء، إذا كان فيما يوصف به الشيء ويرجع إلى نفسه وحقيقة معناه الذي يشتق الوصف منه إذا كان جاريا مجراه، كقولنا: اسود، ومتحرك، وطويل، وقصير، وعالم، وقادر، ومتكلم، حقيقة جميع ذلك وما يجري مجراه معانيه التي منه تشتق هذه الأوصاف.

وكان يقول: إن استعمال اللفظ في القول بأنه مجاز، وذلك أن أصل معنى المجاز من التجوز، ومن قولهم: جزت المكان إذا عبرته. قال: ذلك إذا استعمل في القول فتوسع في العبارة وليس بحقيقة.

فعلى هذا إذا قلنا إن الشيء قديم، فحقيقة قولنا نفس الشيء المتقدم بوجوده على وجود ما حدث بعده، وإذا قلنا إنه فاعل أو متحرك فحقيقته الفعل الذي أضيف إلى الفاعل والحركة التي أضيفت إلى المتحرك بها.

وإنما يقال لبعض الأقوال والألفاظ إنها مجاز على معنى أنه قد تُجُوِّز به عما وضع له إلى ما لم يوضع له، وهو مثل قوله تعالى جدُّه ﴿بَلۡ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، وذلك أن المكر يقع فيهما لا لهما، فإذا أضيف إليهما فالمعنى أن المكر يقع فيهما، وهذا كقول الشاعر:

أما النهار ففي قيد وسلسلة[1]

والمعنى أن التقييد يقع فيه لا أنه يكون تقييدا له، وكقوله ﷻ ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ [الكهف: ٧٧]، ولا إرادة في الحقيقة للجدار.

والأظهر من مذهبه أن الأصل هو الحقيقة في الأقوال، وأن المجاز فرع، وأن ما وضع مختصا بشيء من هذه الألفاظ فإطلاقه ينبئ عما وضع له، والمشترك منها تفهم معانيه على حسب قرائنه؛ أن المجاز يعرف بدليل من عقل أو سمع أو حال مقترنة.

وقد ذهب ذاهبون غيره من القائلين بالوقف في العموم والخصوص إلى التسوية بين جميع ذلك في وجوب الوقف فيه، والذي نص عليه في كتابه في باب الوعيد وغيره ما ذكرناه عنه. وكان يقول: إن الموجود ما وجده واجد، وإنه موجود بوجود الواجد له، ولوجوده له ما كان موجودا له، ويجري ذلك على معنى المعلوم وإن البارئ تعالى موجود لنا على معنى أنه معلوم لنا بوجودنا له، وهو علمنا به وإن معنى قوله ﷻ ﴿وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور: ٣٩] من ذلك، والمعنى أنه علم الله عنده، وأما الموجود المطلق الذي لا يتعلق بوجود الواجد له، فهو الثابت الكائن الذي ليس بمنتف ولا معدوم.

وكان يقول: إن الوجود على هذا المعنى لا يخلو من أن يكون وجودا له أول، وهو المعدوم قبل وجوده، أو وجودا لا أول له وهو الموجود الذي لم يزل موجودا كائنا ثابتا.

وكان يقول: إن الحدوث أحد وصفي الموجود، وذلك أن يكون وجودا عن عدم، فأما القدم فهو وجود على شرط التقدم، ولم يكن يراعى في ذلك تقدم الأزل بلا غاية دون تقدم بغاية، بل كان يقول إن المُحدَث يوصف بأنه قديم على الحقيقة إذا أريد به تقديمه

---

(١) ذكر في شرح الشواهد الشعرية (ص٢٣٦/ مؤسسة الرسالة، ط١): أما النّهار ففي قيد وسلسلة ... والليل في قعر منحوت من السّاج
هذا البيت من شواهد سيبويه التي لم تنسب. وصف الشاعر سجينا يقيّد بالنهار، ويغلّ في سلسلة، ويوضع بالليل في بطن محبس منحوت، أي: محفور من الساج، وهو شجر من شجر الهند، وشاهده: المجاز في جعل النهار في سلسلة، وإنما السجين هو المجعول فيها [سيبويه/ ١/ ٨٠، والمقتضب/ ٤/ ٣٣١].

على ما حدث بعده، كقوله ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وإن العرجون كان قديما على الحقيقة، على معنى أنه تقدم العراجينَ التي حدثت بعده. وكان يقول: إن القديم الذي لم يزل موجودا هو أحد وصفي القدم ونوعي معناه، وبه كان يبطل قول من يقول: إن حقيقة معنى القديم أنه إله وإنه لوكان كذلك كان يجب له من الإلهية بقدر ما يجب له من التقدم لكل ما لم يكن قديما، حتى يكون كل ما يوصف بأنه قديم على وجه يكون إلها على وجه.

وكان يقول: إن معنى قولنا: مُحدَث، وإحداث، وحدوث، وحادث، وحديث، وحَدَث، وفعل، ومفعول، وإيجاد، وموجود[١]، وإبداع، ومبدَع، واختراع، ومخترَع، وتكوين، ومكوَّن، وخلق، ومخلوق، سواء في المعنى، وإن المحدِث بكونه محدِثا لا يحتاج إلى معنى به يكون محدِثا[٢]، وكذلك الموجود المطلق، على معنى الثبوت، أيضا لا يقتضي معنى به يكون موجودا. وكانت عبارته عن ذلك أن المحدَث محدَث لنفسه من محدِثه، من غير أن يقتضي بحدوثه معنى له يكون محدَثا، كما يقتضي المتحرك معنى به يكون متحرِّكا.

وقد اختلف قوله في القديم هل يقتضي معنى بكونه قديما أو لا[٣]، فذهب في بعض كتبه إلى أن القديم قديم بقدم، وهو على نحوما ذهب إليه المتقدمون من أصحاب الصفات، كنحوعبدالله بن سعيد وغيره وقال في كتابه المسمى **المختزن** إني أقول: القديم قديم بنفسه لا بمعنى له كان قديما.

وذكر أن ذلك يجري مجرى وصفٍ تقدمه بالوجود، والتقدم بالوجود هو أن يوجد الشيء قبل الشيء، والشيء بكونه موجودا لا يقتضي معنى على جميع الأحوال.

---

(١) أي موجود حادث

(٢) مذهب أبي الحسن الأشعري أن الخلق هو المخلوق، والإبداع هو المُبدَع. والمراد به أنه لا يوجد وصف وجودي زائد بين ذات الفاعل وذات مفعوله. فالإله تعالى لا يفعل بواسطة، ففعله تعالى هو نفس مفعوله، والتعلّق بين ذات الإله وماهية المخلوق التي تشخّصت تعلّق عدمي.

(٣) أي هل كونه قديما معلل لصفة ثبوتية قامت به هي القدم بها صار قديما، أم أن القدم هو فقط أمر عدمي عبارة عن سلب بداية الوجود عن ذاته تعالى؟ وقول جمهور الأشاعرة على أن القدم صفة سلبية.

وكان لا يفرق بين معنى المخلوق والمحدَث، والخالق والمحدِث، وكذلك بين الفاعلِ والمحدِث، ويقول إن كل فعل محدَثٌ، وكل فاعل محدِثٌ، وكل خالق محدِث، وأن لا خالق ولا محدث ولا فاعل إلا الله تعالى على الحقيقة.

وكان يقول إن الموجودات على قسمين؛ منها ما لا يقتضي بوجوده ما يتعلق به من محل أو غيره، ومنه ما يقتضي محلا أو متعلقا به، وسواء كان ذلك أزلي الوجود أو حادث الوجود، لا يفترق الحكم في ذلك. فإن كان أزلي الوجود، أمكن وجاز انقسامه إلى هذين الوصفين كما إذا كان حادث الوجود(١).

وكان يقول في بعض كتبه في العبارة عن ذلك: إن ما لا يقتضي متعلقا به، فالعبارة عنه أنه قائم بنفسه، وما يقتضي ما يتعلق به فالعبارة عنه أنه لا يقوم بنفسه.

وذكر في بعض كتبه وهو كتابه في المسائل المنثورة، ما جرى بينه وبين أعلام المخالفين من أهل الملة وغيرهم في مناظرته لبعض النصارى، أنه لا يقال الباريء سبحانه قائم بنفسه على الإطلاق.

وذكر في **الموجز** وغيره من الكتب: إنه لا يقال للمحدَثات إنها قائمة بأنفسها، وأن لا قائم بنفسه إلا الله تعالى(٢)، وإن المحدثات قائمة بمن أقامها باقية بمن أبقاها وأنشأها وأوجدها(٣).

---

(١) المراد أن الموجود عنده إما ذات قائمة بنفسها أو صفة تقوم بتلك الذات. وهذا مطرد في القديم والحادث. فالقديم يصدق على الذات الإلهية التي لا تتعلق بمحل، ويصدق على صفاته الوجودية القائمة بتلك الذات، فهي مستدعية لمحل تقوم به. وفي هذه المسألة رأي للرازي خالف به الجمهور، حيث ذهب إلى أن حقيقة الصفات القديمة هي التعلقات بين الذات الإليهة ومتعلَّقها الممكن. ولا حقيقة لها سوى ذلك، فهي راجعة عنده إلى الاعتبارات العقلية. وذهب التفتازاني وبعض متأخري المتكلمين الأعاجم إلى أن الصفات القديمة وجودية ممكنة لذاتها واجبة لوجوب الذات التي قامت بها.
أما في الحادث فالموجود كذلك إما ذات قائمة بنفسها مستغنية عن محل، أو صفة وجودية تتعلق بالمحل وتقوم به.

(٢) بمعنى أن الله تعالى هو وحده الغني عن كل ما سواه.

(٣) القيام بالنفس يُطلق باعتبارات: =

وكان يمنع أيضا في كثير من كتبه القول بأن الأعراض والصفات قائمة بالجوهر أو الموصوف بها، كما يمنع في سائر كتبه القول بأن الأعراض حالّة في الجوهر، أو الصفات حالّة في الموصوف. وكان يختار من العبارات في ذلك أن العرض موجود بالجوهر وأن الصفة موجودة بالموصوف بها.

وكان يقول في كثير من كتبه: إن وصف المحدَث بأنه جوهر تلقيب، وإنما يجري عليه ذلك على اصطلاح المتكلمين وعباراتهم إذا كان مما يحتمل العرض ويوجد به. وذكر في كتاب **النوادر**: حقيقة الجوهر هو القابل للون واحد من جنس واحد، ولحركة واحدة من جنس واحد، وذِكرُ لا: للتركيب فقط،[1] وبها يفصل بين قول من يقول: إن جملة الأجزاء المؤتلفة على وجه إنسان، وليس العبرة في تسمية المؤلَف جسما ذلك، إذ لا يخص تأليفا دون تأليف في استحقاق هذا الاسم؛ ألا ترى أنه لا يمكن أن يقال للجوهرين المؤتلفين: إنهما مؤتلف واحد، ومؤلَّف واحد، وهما مؤلفان، ولا يقال: إنهما جسمان، وأحدهما مؤلف مع صاحبه، ولا يقال إنه جسم مع صاحبه، فهذا يلزم على هذا الجواب. وإن أجاب مجيب بأن حقيقة معنى الجسم مؤلفان أو مؤتلفان، كان بذلك مسقطا لهذه المعارضة.

وكان يقول: إن التأليف والاجتماع والمماسة والمجاورة والالتزاق واللالتصاق كل ذلك مما ينبئ عن معنى واحد؛ وهو كون الجوهر مع الجوهر بحيث لا يصح أن يتوسطهما ثالث وهما على ما هما عليه، وإن تعذر تفكيك بعض الأجزاء دون بعض لأجل فقْد قدرته،

= الأول: عدم الافتقار إلى المخصص والمحل. ولاشك أن ذات الباري تعالى غير مفتقرة إليهما. فذاته بهذا الاعتبار قائمة بنفسها. وأما ذات الممكن فهي مفتقرة إلى المخصص ومستغنية عن المحل لاستحالة قيام المحل بمحل آخر، وإن شئت قلتَ: لاستحالة قيام الجسم وكذلك الجوهر (بحسب تعريف المتكلمين له) بجسم آخر أو جوهر آخر. فيصير معنى القيام بالنفس في الحادث هو التحيز بالذات، وهذا هو الاعتبار الثاني للقيام بالنفس.

أما القيام بالغير فإن أطلق على صفات الله تعالى فالمراد به الاختصاص الناعت، أي اختصاص الصفة بالموصوف بحيث يُشتق للذات التي قامت بها الصفة معنى الصفة المشتق منها. وإن أطلق على الصفات الحادثة فالمراد منه التبعية في التحيز بحيث يكون وجودُها وجودَها في موضوعها.

(١) كذا العبارة في المخطوطات الثلاث.

لا لأجل معنى زائد على المماسة والمجاورة.

وكذلك كان يقول في الافتراق والتباين والتباعد: إنه مما لا تختلف معانيه وهو كون الجوهر مع الجوهر بحيث يصح أن يكون بينهما ثالث وهما على ما هما عليه، أو يكون بينهما ثالث.

وكان يقول: المؤتلفين المجتمعين في كل واحد ائتلاف واجتماع وانضمام ومماسة مع صاحبه، وإنه لا يجوز وجود عرض واحد في محلين، كما لا يجوز حدوث عرض واحد في ورقتين لا على الإعادة، لأن استحالة انقسامه مع الوقت كاستحالة انقسامه مع المحل، وهو في نفسه واحد غير منقسم.

وكان يقول: إن معنى الصورة هو التأليف الكائن في الصور، وإن المصور مصور لصورة هي تأليف أجزائه، وإنما يطلق على المصَّور اسم الصورة على التوسع، كما يقال للموهوب: هبة، وللمسروق: سرقة. وكان لا يفرق بين الجسم والجزء والمصور والمؤلَّف والمركَّب والمماس والمجتمع والمجاور.

وكان يجيز حدوث جوهر واحد على الانفراد، ويجيز أيضا حدوث جوهرين، وإن لم يكونا متصلين، وعلى أن يكون سواهم، ا ولا يفرق بين جواز حدوث ذلك حيا أو ميتا، وبين جواز حدوثه حيا عاقلا مكلفا أو غير مكلف.

وكان يقول: إن الأجسام المركبة من الحيوانات وغيرها مما اختص بضرب من النظم والتركيب فليست لذلك علة موجبة له أن يكون كذلك مع امتناع أن يكون بخلافه، بل كل ذلك جائز كونها على خلاف ذلك على أصله في قوله: إن الجواهر متجانسة وأعراضها مختلفة، وإن الذي اختص به الحجر من الصلابة والانحدار في الجو، والماء من الرطوبة والرقة، والنار من الحرارة واليبوسة، والتحرك صعدا ليس لطبائع ولا لأجل علل موجبة له، وإنه جائز أن تبدل هذه الأعراض، فتجعل الأجزاء التي خلق فيها الحرارة رطوبة، والتي خلق فيها الرطوبة حرارة، حتى يصير أحدهما في معنى ما كان صاحبه عليه، وإن بقاء ذلك على هذه الأحوال والمعاني لعادة جارية من الله تعالى في فعل هذه الأعراض فيها، وجائز



انتقاضها في الدنيا والآخرة وبالله التوفيق[١].



(١) الحاصل من مذهبه رحمه الله أن العالم على هيئته هذه من العلاقات والتلازمات بين الموجودات إنما هو أحد الصور الممكنة التي أرادها الله تعالى لهذا العالم، ولو شاء لخلق العالم على هيئة وسنن أخرى تختلف معها هذه العلاقات والتلازمات، إذ لا يوجد علاقة ضرورية ذاتية بين الموجودات الحادثة كما ذهب إليه الفلاسفة.

فصل آخر

في بيان مذهبه في دلائل العقول، وفي معنى العقل والنظر والخاطر، وكيفية ترتيب الغائب عن الحس على المشاهد بالحس بالنظر والعقل

اعلم أنه كان يقول في معنى العقل: إنه هو العلم، ويستشهد على ذلك بكلام أهل اللغة في قولهم: عقلت كذا، ولم أعقل كذا، ويسيرون في ذلك إلى معنى العلم. وكذلك قال الخليل في كتاب العين: إن العقل نقيض الجهل، والمراد بالنقيض هو الضد المنافي، والذي ينافي الجهل هو العلم.

وقال: إنه إنما لم يجز أن يقال لكل عالم بشيء: إنه عاقل مطلقا لأمرين،

أحدهما لإيهام الخطأ على استعمال ذلك في العادة، والثاني لأجل منع الإجماع منه. فأما ما تمنع منه العادة من إطلاق ذلك فهو أنه لا يقال لكل من علم شيئا أو أشياء من طريق الحس والضرورة: إنه عاقل مطلقا، كما لا يقال: إنه عالم مطلقا، لأن الاستعمال في العادة أنه إنما يقال: عالم مطلقا لمن علم معلومات مخصوصة، وهو أن يعلم علم الدين، ولا يُطلق ذلك على من يعلم كثيرا من المعلومات مما لا يجري مجرى العلم بالدين.

فكذلك سبيل القول في إطلاق وصف العاقل وتقييده أن يقال: عاقل بالإطلاق لمن يعلم معلومات مخصوصة سبيلُ العلم بها النظرُ والاستدلالُ.

فأما على التقييد فيجوز أن يقال لكل من علم شيئا: إنه قد عقله، كما أن كل من علم شيئا فقد عرفه، ومن عرفه فقد علمه من الوجه الذي عرفه، لم يختلف حكم الإطلاق والتقييد فيه، فكذلك سبيل القول عنده في العقل والعلم وإطلاق الوصف بذلك وتقييده.

وكان يقول: إن الخاطر كلام القلب وحديث النفس، وهو ما يلقى في روع الإنسان

وخلده من بعث على أمر أو زجر عنه أو تنبيه أو تحذير أو تذكير. فأما معنى النظر المقرون بالقلب فهو الفكرة والتأمل لحال المنظور فيه برد غيره إليه، ليُعلم موافقته له في الحكم من مخالفته، ولذلك شروط ورسوم من استوفاها على حده وحكمه بأن له وجه ما، نظر فيه بصحة أو فساد على الوجه الذي يرومه ويطلبه إذا تعرى من الآفات ومن الدواعي إلى خلافه وعاضده اللطف، والتوفيق من الله ﷻ.

فعلى هذا إذا قلنا: دلائل العقول، فالمراد بذلك العلامات التي وصل إليها بالعلوم المكتسبة المجتلبة بالنظر والفكرة والتأمل.

وكان يقول: إن دلالات العقول حظها في بعض المعلومات دون بعض، وأن لا سبيل للعاقل من جهتها إلى التوصل إلى معرفة أحكام الأفعال في القبح والحسن والوجوب والندب على التعيين والتفصيل، وإن كان فيها دلالات يمكن أن يتوصل بها إلى معرفة أحكام الموجودات بالحدوث والقدم والأوصاف التي تتبعها وتجرى مجراها وتبنى عليها(١).

فأما المعرفة بأعيان الواجبات وأحكامها من طريق الوجوب، فإن طريق ذلك الاستدلال بخبر الصادق الموثوق بخبره المأمون في غيبه إذا أنبأ عن عواقبها وما يلحق بفعل بعضها وترك بعضها الفاعلَ والتاركَ من الضرر والنقص والعيب والذم.

وكان يقول: إن أول الواجبات من ذلك بالسمع النظرُ والاستدلالُ المؤديان إلى معرفة الله تبارك وتعالى، وإن طريق المعرفة بوجوب ذلك أيضا السمع وأنه لا يجب على

---

(١) الحاصل أن بعض الممكنات لا يستقل العقل وحده في الجزم بتحققها، كمعرفة وقوع التكليف، وأحكام الأفعال من وجوب وندب وحرمة وكراهة وحسن وقبح، وكوجود الجنة والنار، وترتب الثواب والعقاب على الأفعال، ووجوب معرفة الله تعالى. فهذه الأمور وما جرى مجراها من الممكنات يتوقف القطع بها على الخبر، والعقلُ وحده دون الرجوع إلى خبر الرسول لا يقطع سوى بإمكانها في أنفسها، بينما يمكن له أن يقطع بأمور أخرى دون التوقف على الخبر، كالقطع بأن جميع الموجودات الممكنة (= العالم) حادثة، وبأن الإله موجود وواجب للوجود، وكإدراك مبدأ السببية وباقي المبادئ الأولية وغير ذلك من الأمور التي من شأن العقل أن يستقل بالقطع بها. فالعقل يدرك بعض المعلومات استقلالا، وبعضها بالتوقف على الإخبار.

أحد شيء من جهة العقول وأن لا طريق لأحد إلى معرفة الواجبات من جهتها إلا الواجب الذي يرجع إلى حكم الشيء بالوجوب له مما لا يتعلق بالفعل والترك[(١)]. كقولنا إن الواجب في حكم الموجود أن يكون له أول، أو لا أول له[(٢)]، والواجب في حكم الجواهر أن تكون متقاربة أو متباعدة كل واحد منها إلى جانب صاحبه أو لا إلى جانبه، وليس بينهما واسطة، وهذا وجوب ليس من جهة العقل، وإنما هو وجوب من طريق الحكم للشيء في نفسه على الوجه الذي يدل عليه العقل ويقتضي كونه كذلك.

وكان يقول: إنه لم تخل دلالة العقل من دلالة السمع في جميع الأحوال، وإن دلالة العقل لوتُوهم انفرادها من السمع لصح أن يستدل بها على ما هي دلالة عليه من أحكام الحدث والقدم في الموجودات، وترتيب أحكام معانيها، وما يجب أن تكون عليها في أنفسها لأنفسها، أو لمعان إلى سائر مما يتعلق بها من نحوهذه.

وكان يقول في جواب من يسأله عن انفراد دلالة العقل عن السمع: لو تُوهم ذلك كيف كان يكون حكم ما دلت عليه دلالة السمع الآن في نفسه من وجوب أو ندب أو حظر أو إباحة، بأن ذلك سؤال محال وأنّا لا نعرف لأنفسنا حاله قبل مجيء السمع، فنتكلم عليها مع سقوط التكليف عنا في النظر في ذلك.

وربما كان يجيب في مثل ذلك بأنه لو تُوهم ذلك لكانت هذه الأحكام عليها غير جارية، بل كان حكم الناظر في ذلك الوقف والشك إلى أن يبين له بدلالة السمع.

وكذلك يجيب تارة إذا سئل عن نحوه بأن يقال: لو وردت دلالات السمع على خلاف ما وردت وعلى ضد هذه الأحكام، أكان ذلك ممتنعا في العقل أم جائزا؟ بأن ذلك كان يكون على حسب ما يؤديه مشاركا في الصحة لما ورد به الآن إذا لم يكن ذلك مؤديا إلى نقض دلالة

---

(١) أي معرفة وجوب النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تبارك مصدرها الشريعة، فالواجب التكليفي ما أوجبه الشرع، ولا سبيل للعقل وحده لمعرفة ذلك، خلافا للمعتزلة الذين ذهبوا إلى أن وجوب معرفة الله تعالى مصدره العقل ابتداء، بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين.

(٢) الموجود ينحصر في القديم والحادث وينقسم إليهما ولا واسطة بينهما. فالموجود إما لا أول له وهو القديم، أو له أول وهو الحادث.



الصدق؛ وهو أن يوجب تكذيب من قامت الدلالة على وجوب صدقه في إخباره.

وكان يحيل قول من قال: إن النظر يولد العلم بالمنظور فيه، بل يحيل في الجملة أن يولد عرضٌ عرضا. وكان يقول أيضا: إن ما يحدث من العلم عن نظر مخصوص فليس لأن النظر أوجب كونَه، ولكن هو والعلم مخترعان للبارئ تعالى، ولوفعل أحدهما دون صاحبه جاز، وسبيل سائر ما يحدث أحدهما عقيب صاحبه لعادة جرت على ذلك، أو لمعنى آخر لا على طريق الإيجاب له، أو كونه سببا موجبا له.

وكان لا يقول بمهلة النظر[1]، بل يقول إن وجوب النظر على البالغ العاقل يتوجه في أول حال بلوغه من غير أن يكون له فيه مهلة أو تراخ، أو يعذر في تركه إذا كان بحيث لوأراد واختار لم يتعذر عليه ولم يمتنع.

فأما قوله في إبانة أحكام النظر ورسومه وذِكْر ما يتميز به ما يحدث عنه العلم مما لا يحدث عنه، والإبانة عن وجوه التحرز من الآفات وتجنب الشبهات، ومتى يحكم بصحة نظره ويقع له العلم بمنظوره، وسائر ما يتعلق بذلك، فإنا نذكره بعد ذلك في فصل مفرد نذكر فيه مذاهبه في أدب الجدل ورسوم النظر إن شاء الله تعالى.



(١) أي المهلة التي تُعطى للناظر بعد بلوغه حتى ينظر بما يوصله إلى معرفة الله تعالى. فالأشعري يذهب إلى أن النظر يجب على الإنسان فور وقوع التكليف عليه عند البلوغ وانتفاء الموانع.

فصل آخر

في إبانة مذهبه في أول ما أنعم الله تعالى على خلقه وذكر تفصيل اختلاف أصحابنا فيه واختلاف حكاياته في كتبه عن هذا المذهب

فمن ذلك ما ذكر في **الموجز** وغيره من الكتب أن أول ما أنعم الله تعالى على خلقه أن خلقهم أحياء، ولم يشترط مع ذلك سببًا آخر. وقال في **النقض لأصول الجبائي**: إن أصحابنا في ذلك مختلفون، فمنهم من قال: الحياة إنما تكون نعمة بشرط مقارنة التوفيق للطاعة لها، فأما إذا وجدت مع فقدها في المكلف فليست بنعمة على الإطلاق.

وحكى أيضا في هذا الكتاب أن من أصحابنا من قال: إن ذلك قد يكون نعمة على الظاهر، وإن لم يكن نعمة على الباطن، لأن الله ﷻ قد عد نعمه على الكافرين في قوله ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣]، والأولى بأصوله والأشبه بقواعد المذهب أن النعمة هي ما قارنها التوفيق والهداية إذا كانت متصلة بالدنيا، كالحياة التي يصل الحي بوجودها إلى وجدان اللذات والشهوات وصحة البدن والسلامة من الآفات، وهي التي تعد النعمة الدنياوية، فأما النعم الدينية المحضة فهي التوفيق للطاعات والتقريب منها والتبعيد من المعاصي والتبغيض لها في قلبه ونيته وعزمه. وعلى هذه القاعدة لا يكون لله تعالى على الكافرين نعمة، دينا ولا دنيا، مع أنه لم يختلف أحد من أصحابنا من المثبتة للقدر وخلق الأفعال في أن الله تعالى لم ينعم على الكافرين نعمة الدين ولا وفقهم، وإنما اختلفوا في نعمة الدنيا كالحياة والصحة والسلامة من الآفات.

وكان يجيب إذا قيل له على هذا المذهب: فكيف يجب شكر الله تعالى على الكافرين وليس لله تعالى عليهم نعمة؟ بأن ذلك واجب عليهم من حيث أنعم على المؤمن، لاتفاق

المسلمين على أن شكر الله تعالى واجب على كل عاقل بالغ لسائر نعمه التي تفضل بها عليهم وعلى غيرهم.

فإذا قلنا بهذا القول وذهبنا هذا المذهب فإنا نقول: إن حياة الكافر وصحته وسلامته من الآفات استدراج له وإملاء ليزادوا إثما.

والصحيح هو هذا القول، وعليه دل آي الكتاب في قوله ﴿ أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِۦ مِن مَّالٍ وَبَنِينَ ۞ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ بَل لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ [المؤمنون: ٥٥ ـ ٥٦]، وقوله تعالى ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ۞ وَأُمْلِي لَهُمْ ۚ إِنَّ كَيْدِى مَتِينٌ ﴾ [الأعراف: ١٨٢ ـ ١٨٣]، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا ۚ﴾ [آل عمران: ١٧٨].

وعلى هذا الأصل يسقط قول من قال: إن الحياة لا تكون نعمة لأجل أنه يوصل بها إلى الآلام، كما يوصل بها إلى اللذات، وذلك أن آلام المؤمن ليست [شرّا][١]، وإنما هي تكفير وتذكير وتنبيه، وفي درجها من النعم ما لا يحصى، وإذا لم تكن الحياة للكافر نعمة أصلا سقط هذا الاعتراض. فأما الحياة لمن ليس بمكلف أصلا، فلسنا نقطع به أنها نعمة أو أنها غير نعمة. وعلى هذا تكون حقيقة النعمة على أصله المنافع واللذات الخالصة من مشائب الضرر عاجلا وآجلا أو ما يؤدي إلى ذلك، لأن نعم الدين وإن لم تكن في أنفسها لذات ومنافع فهي مؤدية إلى ذلك، فساغ أن يقال إنها نعم لذلك. وعلى هذا الأصل يكون الجواب عن سؤال السائل: ما أول ما أنعم الله تعالى على خلقه؟ بأن خلقهم أحياء مؤمنين. وحكى شيخنا أبوالحسن ﷺ أن بعض أصحابنا، وهو الحارث بن أسد المحاسبي ﷺ، كان يقول: إنه إذا قيل «أحياء»، فقد اندرج فيه الإيمان، لأن الحي على الحقيقة هو المؤمن، ألا ترى أن الله ﷻ قال ﴿ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا ﴾ [يس: ٧٠]، وأراد بذلك: من كان مؤمنا، وقال ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ ﴾ [الأنعام: ١٢٢]، أي كافرا أنعمنا عليه ووفقناه وهديناه؟ وهذا لا بد أن يكون به توسع، لأن حياة الإيمان شبهت بحياة الأبدان تمثيلا لا تحقيقا، لكن المجاز قد يتسع في بابه حتى يجري مجرى الحقيقة[٢]، فعلى هذا الأصل فإن الله تعالى قد أنعم على

---

(١) كلمة «شر» غير موجودة في المخطوطات الثلاث. وقد أضفتها تخمينا ليستقيم المعنى.

(٢) وذلك بأن يشتهر المعنى المجازي جدا حتى يصير هو المتبادر إلى الذهن متى أُطلق اللفظ.

المؤمنين بنعم الدين والدنيا، ولم ينعم على الكافرين لا دينا ولا دنيا.

وعلى قولنا بالموافاة، فإن الحكم على هذه المعاني بأنها نعم على الظاهر لا على القطع، لأجل أنها إنما تكون نعما على شرط العاقبة والموافاة عليها، فيرجى لمن بدت من الله تعالى وجوه الإنعام عليه في صحة البدن وصحة الدين أن يتم له ذلك فيوافي عليه ربه وتكون على الحقيقة نعما وينكشف أمرها للمنعَم عليه بها.

فأما الله ﷻ فإنه لم يزل يعلمها أنها ستكون نعما، فعلى هذا إذا قلنا: أنعم الله تعالى على المؤمن، فعلى الظاهر وعلى الرجاء لتحقيق ذلك وإتمامها له، لأنها إذا لم تتصل بآخر العمر لم تكن نعما بل كانت استدراجا ومكرا.

وكان يقول: إن تخصيص الله سبحانه بعض خلقه بالفضل والنعم دينا ودنيا بفضل منه يكون بفعله حكيما متفضلا، وإذا ترك أن يفعل مثله بآخرين لم يكن جائرا ولا سفيها بتركه أن يفعل مثل ذلك بهم، وإن ذلك حقيقة التفضل، وهو الذي يستحق بفعله الشكر ولا يستحق بتركه الذم، وإنه إن لم يكن كذلك أدى إلى سقوط وجوب شكره، ودخل في حد ما يجب عليه فعل الشيء أو تركه، ومن وجب عليه فعل الشيء كان بأدائه الواجب عليه مطيعا لمن أوجبه، ولا بد للواجب من موجب يوجبه كما لا بد للمأمور به من آمر أمر به.

وكان يجيب عن سؤال السائل إذا قيل له: تخصيص بعض الخلق بالنعم محاباة وجور، بأن أصل معنى المحاباة مأخوذ من الحباء وهو العطية لذلك يقال: حبوته أحبوه، إذا أعطيته ولا ينكر أن يعطي الله تعالى بعض خلقه شيئا دون بعض فأما الجور فلا يصح في صفته لأنه تعدى الرسم المرسوم ولا راسم فوقه.

وكان يقول إن ما في مقدور الله تعالى من النعم لا نهاية له وإن قول من قال: فعل بخلقه غاية النعمة، مؤد إلى القول بتناهي مقدوراته وذلك محال فوجب أن يكون ما فعله بعض ما في مقدوره من نعم الدين والدنيا جميعا.

ولذلك قال تعالى ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [السجدة: ١٣] وقال ﷻ ﴿ وَلَوْلَا أَن يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِالرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا

يَظْهَرُونَ ﴾ [الزخرف: ٣٣] فأخبر أنه قادر على أكثر مما فعل من النعم والنقم.

وكان يقول: إن الكافر شقي مخذول، والمؤمن سعيد مقبول، وإن إقدار الله تعالى الكافر على الكفر هو خذلانه إياه وإشقاءه له، وإقدارَه المؤمن على الطاعات وتوفيقه لها إسعادُه بها وعلامة رضاه عنه. وسنذكر ما يتصل بذلك من باب التعديل والتجوير واللطف والأصلح إذا ذكرنا مذاهبه في ذلك إن شاء الله.

واعلم أنا إذا قلنا إنه لم ينعم على الكافرين دينا ولا دنيا فإنما نريد بذلك نعمة النفع، أي لم ينفعهم بذلك ولا يسر لهم ما ينتفعون به في الحال أو في المآل إلا ما في درجة خذلانهم وهلاكهم.

فأما النعمة من طريق الدفع، فإن ما يقدر الله سبحانه عليه أن يفعل بهم من الآفات والبلايا والآلام لا حد له، وإنما يصل إليهم بعضها ويندفع عنهم بعضها.

وقد قيل في تأويل قوله ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ [لقمان: ٢٠] إن الظاهرة نعمة النفع وإن الباطنة نعمة الدفع.

وعلى هذا التقسيم يجري كلامنا في إنكار إنعام الله تعالى على الكافرين في نعمة النفع دون الدفع، وهي النعمة الظاهرة فاعلم ذلك إن شاء الله تعالى.



فصل آخر

في إبانة مذهبه في معنى العالَم

وحدوثه، وما به باين المخالفين في تحقيق حدوثه

أما ما يذهب إليه في معنى العالَم فإنه ذكر في كتاب التفسير في تأويل قوله ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] أنه رب المربوبات ومالك المخلوقات، فعلى ذلك يكون معنى العالم عنده جملة المخلوقات جواهرها وأعراضها، وأنكر على الجبائي قوله: إن العالم اسم للجماعة.

فأما معنى الحدَث والذي اختاره من العبارات عن ذلك في كتاب **الأصول الكبير** أنه هو الذي تأخر وجوده عن وجود ما لم يزل، وإلى هذا كان يذهب في تحقيق معنى الحدوث والقدم أن ذلك يرجع إلى تأخر الوجود وتقدمه[1].

فلذلك قال: إن المحدِث إذا وصف بأنه قديم إذا كان قد تقدم وجودُه وجودَ كثير من المحدثات، فإن ذلك حقيقة من حيث أن التقدم في وصفه بالوجود حقيقة.

وكثيرا ما يعبر أيضا عن معنى المحدث بأنه ما لم يكن فكان، أو ما كان بعد أن لم يكن، أو ما وجد عن أول، ولكنه ترك هذه العبارات عند ذكر سؤال ابن الراوندي عليها وعدل إلى ما لا شبهة لأحد فيه ولا مطعن.

وكان يقول: إن المحدِث أحدث شيئا موجودا، جوهرا إن كان جوهرا، وعرضا إن كان عرضا بجميع أوصافه الراجعة إلى نفسه، خلافا لقول من ذهب من المعتزلة إلى أنه

(١) تأخر وجود الحادث عن وجود مُحدِثه الذي هو الله تبارك وتعالى ليس زمانيا كما هو مقرر عند الأشاعرة وغيرهم من المتكلمين، وإلا لزم أن يكون وجود الإله حاصلا في الزمان فيلزم وقوع المحظور من قِدم الزمان وتخصيص وقوع العالم في زمانه بدلا عن الأزمنة التي سبقته بلا مُخصص، وحصول التغير في ذات الإله تعالى. فتأخر العالَم وتقدم الله تعالى عليه في الوجود وليس في الزمان.

إنما أحدث موجودا، ولم يحدث شيئا ولا لونا ولا سوادا ولا عرضا[١]. وكان يقول: خلاف ذلك يؤدي إلى القول بقدم العالم، لاستحالة أن يكون الحادث غير حادث، وفي القول بأنه أحدَث موجودا ولم يحدث شيئا إنما يؤدي إلى ذلك. وكان لا يقول: حدث معلوما، لأنه كان معلوما قبل أن حدث أنه يحدث، إلا أن يراد أن حدوثه معلوم لمحدثه العالم به[٢].

وكذلك كان يقول: إنها حدثت أجناسا متجانسة إذا كانت أجناسا، وأغيارا متغايرة ومعان مختلفة إذا كانت مختلفة، ومنع وصفها بشيء من ذلك قبل حدوثها. وكان هذا عنده هو الذي يحقق حدوث المحدثات، وما خالف هذا القول والمعنى ينقص معنى الحدوث وحقيقته. وعلى هذه القاعدة كان يبني قوله في تعلق الحوادث بالمحدِث، ويبني مذهبه ودلالته في خلق الأعمال على ذلك، وأن المحدَث بجميع صفاته الراجعة إلى نفسه وذاته [متعلق بمحدِثه الذي أحدثه][٣]عليها. وكان يقول: إنها كما تقتضي من هذه الوجوه محدِثها عليها، كذلك تقتضي علم محدِثها بها وإرادته لها.

واعلم أن إحدى قواعد الأصول في التوحيد عنده إثباتُ جملة الحوادث منتسبة إلى قدرة واحد أحدثتها من العدم إلى الوجود، وأن خلاف ذلك نوع من الإشراك بالله سبحانه.

وكان يقول إن إحداث الفعل دلالة على قدرة مُحدِثه، وإحكامه دلالة على علمه، وكونه على بعض الوجوه دون بعض دلالة على إرادته. فأما تعلق ما يحدث إذا حدث بقوله له: كن حادثا، فطريق ذلك الخبر. ونستقصي الكلام في هذا الباب عند ذكرنا الكلام في الصفات بأكثر من ذلك إن شاء الله تعالى.

---

(١) إي إن كلا من الجواهر والأعرض واقعة بخلق الله تعالى لها عند الأشعري ومن قال بالكسب، خلافا للمعتزلة حيث قالوا بأن الإله يخلق الجواهر، وأما الأعراض من حركات وغيرها فهي واقعة بفعل العباد مباشرة أو بالتولد.

(٢) معنى العبارة أن فعل الإله تعالى لا يكون تابعا للعلم بحدوث المعلوم دون اعتبار إرادة الله، كأن يكون علم الإله تعلق بفعل العبد بأنه يقع فكانت قدرته تابعة لذلك العلم، إذ هذا المعنى باطل في حقه تعالى. أما المعنى الحق فهو أن قدرة الإله تتعلق بما علم أنه أراده، ولو لم يرده لما وقع ولا تعلق علمه به على نقيض ما علمه من أنه لا يقع.

(٣) في الأصل والمخطوطتين هكذا: متعلقة بمحدثها الذي أحدثها عليها.





فصل آخر

في إبانة مذهبه في الاسم والصفة والموصوف

اعلم أنا قدمنا لك ذكر هذا الفصل لنبني عليه ما بعده من ذكر مذاهبه في معنى أسماء الله ﷻ وصفاته.

أما المعروف من مذهبه في معنى الاسم، والذي نص عليه في كثير من كتبه منها **النقض على الجبائي والبلخي**، أن الاسم ليس هو المسمى على خلاف ما ذهب إليه المتقدمون من أصحاب الصفات. فمن ذلك ما قال في كتاب **نقض أصول الجبائي**: إن أسماء الله تعالى صفاته، ولا يقال لصفاته هي هو ولا غيره، وليس هذا المذهب من مذهب المعتزلة القائلين بأن الاسم هو التسمية فقط في شيء[1]، لأن التسمية عنده اسم للمسمى، وما عداها أيضا اسم له، كنحوما ذكر من العلم والقدرة.

ونقَضَ في كتاب **التفسير** على الجبائي إنكارَه على من ذهب من قدماء أصحاب الصفات إلى أن الاسم هو المسمى، وقال في عقب ذلك: إني لم أنكر عليه ذلك لأجل أني أذهب إلى أن الاسم هو المسمى، وإنما أنكرت ذلك لأنه قصد أن يفسد ذلك بما لا يصح على مذهبه ولا يطرد على قواعده. فعلى هذا الأصل تحقيق مذهبه أن كل تسمية اسم وليس كل اسم تسمية. فأما مذهبه في الوصف والصفة[2] فإنه كان لا يفرق بينهما، وكان يقول: إن

---

(١) الفارق بين الأشعري والمعتزلة في كون الاسم ليس هو المسمى، أن المعتزلة بنفيهم الاتحاد في الاسم والمسمى يقصدون نفي معاني وجودية زائدة على الذات الإلهية، فالعالم عندهم والقادر عالم وقادر بذاته لا بصفتي معنى زائدتين على ذاته هما العلم والقدرة، وذلك بخلاف ما يذهب إليه الأشعري حيث مراده كون الاسم ليس هو المسمى نفي الاتحاد في المفهوم، إذ المفهوم من العلم ومن القدرة غير المفهوم من الذات العالمة القادرة. فهذه الصفات ليست عين ذاته بحسب المفهوم، ولكنها كذلك ليست غيره عند الأشعري بمعنى عدم انفكاكها عنه تعالى.

(٢) أي مذهب الأشعري لا الجبّائي.

سبيل ذلك كسبيل الوعد والعِدَة، والوزن والزنة، والوجه والجهة، وإن قولهم: «صفة» فعل ناقص، لأن أصل ذلك هو الوصف كما أن أصل معنى الزنة هو الوزن.

وكان يقول: إن وصف الواصف إذا كان ذكرا أو خبرا عن الموصوف فهو صفة لذكر ووصف للمذكور وصفة له، وكان لا يراعي في كون الصفة صفة للموصوف قيامها بذات الموصوف بها[1]، وكان يجريه مجرى الخبر الذي لا يقتضي قيامه بالمخبِر، وإن كان يقتضي قيامه بالمخبَر.

وكان يقول إن معنى الموصوف من له صفة، وإن ذلك على وجهين؛ فتارة تكون له صفة بأن تكون قائمة به، وتارة تكون له صفة بأن تكون خبرا عنه وذكرا يرجع إليه ويتعلق به. وعلى هذا الأصل كان لا ينكر قول من يقول: إن الصفة توصف. وكان يقسم ذلك فيقول إنها توصف بصفة لا تقوم بها، وإنها لا توصف بصفة تؤدي إلى قيامها بها، وذلك أنه كان لا يأبى أن يكون قولنا: العلم موجود، والسواد محدَث، صفة للعلم والسواد، وإن لم يكن قد قام بالعلم والسواد شيء، ويأبى أن يوصف العلم بأنه عالم، أو توصف الحركة بأنها متحركة، لأن ذلك يؤدي إلى قيام معنى بها، فلا يتحمل المعنى معنى. وعلى هذا إذا قيل له: إذا جاز أن توصف الصفة، فلم لا يجوز أن توصف تلك الصفة إلى أن يؤدي إلى ما لا نهاية له من الصفات؟ أن ذلك غير ممتنع، ولو أحدث الله تعالى ذلك أولًا فأولا لم يكن ذلك منكرا، كما لو أحدث لكل ذكرا ذكراً، ولكل خبر خبراً، لم يكن ذلك مُحالاً.

وكان يقول: إن الصفات في الجملة على قسمين؛ فمنها ما يجوز مفارقتها للموصوف بها، ومنها ما لا يجوز ذلك عليها.

فالذي يجوِز ذلك عليها أن يكون غير الموصوف بها، والذي يستحيل ذلك عليها، فمُحال أن يقال إنها غير الموصوف بها.

وكان يقول: إن جملة صفات المحدثات أغيار في أنفسها، وأغيار للموصوفين بها. وإن صفات الله تعالى على قسمين؛ فمنها ما لا يقال إنها غيره، وهي القائمة بذاته، ومنها

---

(١) كما في الخالق والرازق.



ما يجب أن تكون غيره لقيامها بغيره، وهي الأوصاف والأذكار والأخبار عنه وعن صفاته. وكان لا يأبى وصف المعاني المحدثة بأنها أغيار، وأنها لأنفسها لا لمعان، ويأبى في صفات الله تعالى القائمة به أن يقال: إنها أغيار أو مختلفة أو متفقة وبالله التوفيق.





فصل آخر



في إبانة مذهبه في طرق العلم بصفات المحدَث والقديم

اعلم أنه كان يقول: يجوز إدراك كل موجود سمعا وبصرا، وإن المدرِك لا بد من أن يكون عالما بما أدركه، وإن الجواهر مدرَكة معلومةٌ ضرورة لمدرِكها، لمسا أو بصرا. وإن كثيرا من أعراضها أيضا مدرَكة معلومة من طريق الإدراك لها. وذلك كالألوان؛ هي معلومة لمدركها وجودا ضرورة، وكذلك الحركات والاجتماع والافتراق والطول والقصر والتثليث والتربيع وسائر الهيئات على اختلافها.

وكذلك الأراييح مدرَكةٌ شما، والطعوم مدرَكةٌ ذوقا، والحرارات والبرودات والخشونة واللين واليبوسة والرطوبة مدركة لمسا، والأصوات والكلام مدركة سمعا.

وكان يقول: إن من أدرك الملَّون فقد أدرك اللون وعلم وجوده ضرورة، وإن هذه المعاني المدرَكة بهذه الحواس فسبيل العلم بها إدراكها، وهي معلومة لسائر المدركين لها ضرورة، وإن من نفاها من نفاة الأعراض فإنما يتوهم أنها هي الجسم، والعلم بأنها هي الجسم أو غيره من طريق الدليل. وقد يشتبه على الناظر إلى الشيئين حتى يتوهم أنهما شيء واحد. ويصح على أصله أن يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه، فعلى هذا لا ينكر أن يكون من اعتقد نفي الأعراض عالما بوجودها جاهلا بأنها غير الجوهر القائمة به.

وقد يجوز عنده أن يَعلم من طريق الخبر المتواتر من فقد بعض هذه الحواس هذه المعاني بالخبر إذا لم يجد سبيلا إلى العلم بها إدراكا، وكذلك بخبر الصادق يصح أن يعلم ذلك علم اكتساب.

فأما صفات الله تبارك وتعالى، فإنها على نوعين؛ منها ما يعلم من طريق الأفعال ودلائلها عليها، وهي كالحياة والعلم والقدرة والإرادة، ومنها ما يثبت له لانتفاء صفات



النقص عن ذاته، وذلك كالسمع والبصر والكلام والبقاء.

فأما ما يثبت من طريق الخبر، فلا ينكر أن يرد الخبر بإثبات صفات له تعتقد خبرا وتطلق ألفاظا سمعا، وتحقق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها، كاليدين والوجه والجنب والعين، لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات، لما استحال عليه التركيب والتأليف وأن يوصف بالجوارح والأدوات.

فأما ما يوصف من ذلك من جهة الفعل كالاستواء والمجيء والنزول والإتيان، فإن ألفاظها لا تطلق إلا سمعا، ومعانيها لا تثبت إلا عقلا، وتستفاد أسامي هذه الأفعال بإخباره عنها بذلك. فما جاء به الكتاب أو وردت به الأخبار المتواترة أجرى أمرها على ذلك، وما وردت به أخبار الآحاد فإن التجويز معلّق به على هذا الوجه دون القطع واليقين وبالله التوفيق.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في الأسماء والأوصاف من طريق اللغات

اعلم أنه كان يذهب إلى أن هذه العبارات على حسب اختلاف اللغات أصلها التوقيف من خالق السموات، وليس ذلك اصطلاحا ولا عادة ولا تحريا، لأن ذلك لوكان كذلك لاتصل بما لا يتناهى، إذ لا يمكن أن يصطلحوا على عبارة إلا بعبارة أو بإشارة، وكل ذلك لا يقع مفهومه إلا باصطلاح عليها بأخرى إلى ما لا يتناهى وذلك محال.

وكان يقول: إن أصول اللغات توقيف، ويحتمل أن تكون فروعها مشتقا منها قياسا واجتهادا، ألا ترى أنه قال في باب كيفية الاستدلال: فأما ما طريقه اللغات وأصله التوقيف من أهلها؟ وأبى أن يقال إن النار في الغائب يجب أن تكون حارة لأجل أن النار في الشاهد حارة، بل يقول إن ما كان بهذه البنية والضوء والحرارة نار توقيف أهل اللغة لنا على ذلك، لا لأجل أن النار التي شاهدناها حارة، ولوقدح قادح ماء فوجد نارا لسماه بذلك لأجل التوقيف المتقدم لا لعلة غير ذلك، وأبان لك أن الأصل توقيف وما في معناه يسمى باسمه لمساواته له في معناه.

فظاهر هذا الكلام يدل على أنه كان يرى وضع أسماء المحدث قياسا، فأما المعروف من أصله والمشهور من مذهبه في أسماء الله تعالى وأوصافه أنه لا يتعدى فيها التوقيف الوارد في الكتاب والسنة واتفاق الأمة.

فعلى هذا الأصل إذا وجبت التفرقة بين أسماء المحدَث والقديم وأوصافهما وطريقه ما كان يقول في سائر كتبه إنهم أجمعوا على إطلاق أسماء الله تعالى ومنع أمثالها في المعنى واللغة، فعلم أن الأمر في ذلك فيها باب جار وأمر مطرد ولا يتأخر اسم عن اسم مع استواء المعنى.



فصل آخر

في إبانة مذهبه في معاني ما ورد من أسماء الرب تعالى وصفاته في الكتاب والسنة واتفاق الأمة

فمن ذلك أول مبادئ الأسماء، وهو ما يعم الموجود والمعدوم، وهو أنه معلوم لنفسه وللعلماء به، وكذلك هو مذكور لنفسه بذكره وللذاكرين له، وكذلك هو مخبَر عنه بنفسه بخبره الأزلي وخبر المخبرين عنه. ومعنى ذلك أنه مما تعلق به علم العالِم أو ذكر الذاكر وخبر المخبر، وكل ذلك إجماع من الأمة.

ثم بعد ذلك تسميته بأعم أسماء الإثبات؛ وهو أن يقال له: إنه **شيء**(١). ومعنى ذلك أنه ثابت كائن ليس بمعدوم ولا منتف. وقد ورد بذلك أيضا نص الكتاب، وعليه أجمعت الأمة، إلا من ابتدع قولا فخالف به الإجماع السابق له من الجهمية والباطنية.

وأما وصفه بأنه **موجود** فذلك على وجهين؛ أحدهما أن يرجع إلى وجود الواجد له، وهو علمه به، وذلك يجري مجرى: معلوم حينئذ، والثاني أن يراد به الثبوت والكون الذي هو نقيض الانتفاء والفقد، ويوصف بجميع ذلك على الوجهين.

فأما وصفه بأنه **قديم** فهو أيضا إجماع الأمة، ومعناه أنه متقدم بوجوده على كل ما وُجِد بالحدوث، بغير غاية ولا مدة، وهو معنى الوصف له بأنه أزلي، وذلك أيضا مما لا خلاف فيه بين الأمة، وإن لم يرد بلفظه نص كتاب ولا سنة. وقد ذكرنا فيما قبل معنى القديم على مذهبه، وأنه لا يختص بذلك الأزلي دون غيره، بل يجريه مجرى وصف الشيء بأنه متقدم بوجوده على وجود ما حدث بعده.

---

(١) الشيء هو الموجود، والموجود هو الشيء عند الإمام الأشعري، فالنسبة بين الشيء والموجود هي التساوي.

وكذلك وصفه بأن **باق**[1] فمما أجمعوا عليه، ومعناه عنده أن له بقاء، ولا يشترط فيه أن يقوم به بقاء، بل لا يزيد فيه على هذه العبارة، إذ ليس من شرط البقاء عنده أن يقوم بالباقي، ولذلك قال إن صفات الله تعالى باقية ببقاء يقوم بالباري، وإن بقاء الباري تعالى باق وله بقاء وهو نفسه، وهذا هو حقيقة الباقي عنده في القديم والمحدَث، ويمنع أن يقوم بقاء الباقي بغيره كما يمنع أن يقوم علم العالم بغيره.

فأما الوصف بأنه **قائم بنفسه**، فقد اختلف قوله في ذلك، فذكر في **المسائل المنثورة** امتناعه عن إطلاق الوصف للباري تعالى بأنه قائم بنفسه، وذكر أن ذلك كلام يحتمل معان وينقسم إلى وجوه، فذكر وجوهه وأقسامه، ولم يحقق شيئا من ذلك في أوصافه.

وقد ذكرنا فيما قبل اختلاف جوابه أيضا في المحدَثات هل يطلق عليها أنها قائمة بأنفسها؟ وذكرنا امتناعه منه في موضع واعتلاله لذلك وتقسيمه لهذا الكلام في غير ذلك الموضع وإجازته له على وجه.

فأما وصفه بأنه **كائن** فله معنيان؛ أحدهما أن يراد بكونه ثبوته ووجوده، والثاني أن يراد به تعلق الكون به الذي به يكون الكائن كائنا في المكان إذا كان مكان، وهذا غير جائز عليه. ومن ذلك ما يوصف بأنه **الأول** و**الآخر** و**الظاهر** و**الباطن** وبكل ذلك ورد الكتاب. فأما معنى وصفه بأنه **الأول**: فهو معنى وصفه بأنه قديم أزلي، وأما معنى وصفه بأنه **الآخر** فهو أنه الباقي بعد فناء خلقه. وكان يقول: إنه لم يزل أولا وآخرا، وإنه لم يزل باقيا قديما، وإن كان يطلق عليه وصف الآخِر عند فناء الخلق، فهو في ذاته على الصفة التي تبقى قبل الخلق وبعده. وقد تأول غيره هذا الوصف على وجوه من التأويل منها ما يجري مجرى التوسع، ومنها ما يجري مجرى المدح والتفضيل مما لا يقتضيه معنى هذا الوصف.

وأما معنى وصفه بأنه هو **الظاهر**، فقد تأوله على وجهين؛ أحدهما أنه هو القاهر

(١) مذهب الأشعري والمتقدمين من مشايخ الأشعرية أن البقاء صفة ثبوتية قائمة بذات الموصوف بها، وخالف في ذلك الفخر الرازي ومتأخري الأشاعرة، حيث البقاء عندهم مجرد سلب نهاية الوجود، ولا يوجد في الخارج عن الذهن ذات وبقاء، بل ذات باقية لذاتها. (انظر شرح المعالم في أصول الدين لابن التلمساني، ص ٣٧٣/ تحقيق: نزار حمادي).

كما يقال: ظهر فلان على فلان إذا قهره، والثاني أن يكون المعنى ظهورا بالحجة والآيات والدلالات والبينات، تقدير معناه أنه ظاهر الوجود والصفات بما نصب عليه من الشواهد والآيات.

وأما وصفه بأنه **الباطن**، ففيه وجهان أيضا؛ أحدهما أنه العالم بما بطن، والثاني أنه حَجَب المدرِكين عن رؤيته وكان للعقول ظاهرا وعن العيان باطنا. وقد تأول الناس ذلك أيضا على وجوه أخر تركنا استقصاءها، إذ ليس الغرض الاستقصاء في ذكر كل ما قيل فيه دون الإبانة عما ذهب إليه في تأويل ذلك، وإن كان غيره محتملا.

وأما وصفه بأنه **العالم القادر الحي المريد المتكلم السميع البصير**، فإن معنى جميع ذلك عنده أن له علما وقدرة وحياة وإرادة وكلاما وسمعا وبصرا، ويقول إن ذلك حقيقة معاني هذه الصفات شاهدا وغائبا، ولا يصح أن يختلف حكمها، وإنما تجري مشتقة منها في كل موصوف بها.

وكان يقول: إن معنى **القادر والقوي والقدرة والقوة** سواء، وكذلك الأيد هو القدرة كما قال تعالى ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ﴾ [الذاريات: ٤٧]، أي: بقوة، ولا يقال: له أيد، ولا متأيد. وكذلك كان يقول: إن **القدرة والاستطاعة** سواء، وإن الله تعالى لا يقال: له أيد، ولا مستطيع، لمنع السمع منه فأما المعنى صحيح.

وكذلك كان لا يفرق بين العلم والدراية والفقه والفهم والفطنة والعقل والحس والمعرفة، وكان لا يجيز أن يوصف الله تعالى بشيء من ذلك إلا بالعلم فقط. وكان أصله في طريقة منعه من ذلك أن السمع لم يرد به ولا أجمعت الأمة عليه.

وكان لا يفرق أيضا بين وصفه بأنه متكلم وقائل، ويمنع وصفه بأنه ناطق كما منع وصفه بأنه عاقل، وإن كان وصَفَه بأنه عالم. وكذلك كان لا يفرق بين القول والكلام والنطق في المعنى، وإن كان يُجري على الله تعالى من ذلك ما ورد به التوقيف. وكذلك يمنع وصفه بأنه روحاني، لأجل أن ذلك مشتق من الروح، ولا يجوز وصفه بالروح. وكان يقول: إن الروح غير الحياة، وإن الروح جسم، والحياة عرض أو صفة. وكذلك يمنع وصفه بأنه حساس أو

محس أو صفاته حواس، لأجل منع الأمة من ذلك وعدم التوقيف فيه، مع أنه إذا رجع القائل به إلى معنى السمع والبصر والإدراك كان في المعنى مصيبا، وإن كان في اللفظ مخطئا.

وكذلك كان يمنع وصفه بأنه عازم أو قاصد وإن كان معنى ذلك معنى الإرادة، وقد وصفه بها على الحقيقة، لأجل فقد التوقيف فيه. وأما وصفه بأنه متمن أو مشته فممتنع في صفته، وإن كان ذلك نوع الإرادة، لأجل أن ما كان على تلك الصفة من الإرادات ممتنع أن يوصف بها؛ أما التمني فهو إرادة ما لا يعلم أنه يكون أو يغلب على القلب بأنه لا يكون، والشهوة إرادة ما ينتفع به ويلتذ، ولا يجوز عليه المنافع والملاذ.

وكان يجيز وصفه بأنه مُدرِك، وقد ورد بذلك التوقيف، واختلف قوله في تأويل الإدراك على الوجه الذي بيناه، وكان لا يفرق بين قوله لم يزل سامعا وسميعا، ومبصرا وبصيرا، وراحما ورحيما، وقادرا وقديرا، وعالما وعليما.

فأما ما يوصف بأنه محب راضٍ أو ساخط مُعادٍ، فذلك عنده يرجع إلى الإرادة، وهو أنه كان يقول: إن رضا الله تعالى عن المؤمنين إرادته أن يثيبهم ويمدحهم، وسخطه على الكافرين إرادته أن يعاقبهم ويذمهم، وكذلك محبته وعداوته.

وكذلك كان يقول في معنى رحمته: إنها ترجع إلى الإرادة، وإنها إذا تعلقت على وجه مخصوص كانت رحمة، وإذا تعلقت على خلاف ذلك الوجه كانت سخطا وعداوة، واختلاف تعلقها على حسب اختلاف الأحوال المعلوماتِ على ما سبق في العلم والحكم من الله تعالى في أفعالهم، وعليه مجرى جميع ذلك.

وكان ينكر قول من قال من أصحابنا: إن المحبة والرضا من الله تعالى فعل، وكذلك السخط والعداوة، وهو الذي اختاره في هذا الباب، وهو مذهب عبدالله بن سعيد[1]. وكانا يقولان: إن من علم الله تعالى أنه إذا خلقه مات على الإيمان، فلم يزل الله تعالى عنه راضيا،

---

(١) الحاصل أن الأشعري يُرجع المحبة والرضا إلى كونهما إرادة مخصوصة، أي إرادة الإثابة والمدح، بينما ذهب بعض الأشاعرة إلى أن معنى المحبة والرضا فعلُ الثواب والمدح، وبهذا اللحاظ تكون المحبة والرضا من صفات الأفعال، لكونهما راجعتان إلى الفعل.

ورضاه عنه إرادته أن يقيمه على الطاعة ثم يجازيه عليها بالكرامات والدرجات، وإن من علم الله تعالى أنه إذا خلقه مات على الكفر، لم يزل الله سبحانه ساخطا عليه، وسخطه إرادته أن يضله عن الدين ويعاقبه بأنواع العقاب، وكذلك قولهما في الولاية والعداوة.

فأما وصفه ﷻ بأنه **جواد** فإن شيخنا أبا الحسن ﷺ كان يقسم الكلام فيه ويقول: إنه يحتمل معنيين؛ أحدهما أن يكون بمعنى معطي، والثاني أن يكون ممن لا يستصعب عليه الإعطاء ولا يمتنع عليه ولا يستكثر ما يعطي، كما يقال: فلان جواد، وإن لم يكن معطيا في الحال، على معنى أنه سمح النفس بالعطاء لا يستصعب عليه ذلك إذا أراد، وعلى هذا المعنى يقال لم يزل جوادا دون المعنى الثاني[1].

وكان يمنع قول من قال: إنه لم يزل جوادا بجود قديم، إذا رجع في معنى وصفه بأنه جواد إلى الوجه الذي ذكرنا، وأجاز وصفه به في الأزل إذا لم يجعل ذلك مشتقا.

فأما وصفه بأنه **متفضل** فلم يختلف جوابه فيه أن ذلك يرجع إلى فعل الفضل، وكذلك جوابه في معنى الوصف له بأنه **عادل**.

فأما وصفه بأنه **محسن**، فكان يجيب بأنه صفة ذات من وجهين؛ أحدهما أن يكون على معنى أنه عالم، وعليه يتأول قول المسلمين في الدعاء: يا قديم الإحسان، أي سابق العلم بالكائنات، والوجه الثاني الإحسان في معناه بمعنى الفضل. وكان يقول: إن معنى إحسان الله تعالى وفضله هو ما ابتدأ به من فعل الخير وما يؤدي إليه، على الوجه الذي لم يستحق عليه ولم يستوجب لديه.

فأما وصفه بأنه **كريم** فإنه ذو وجهين أيضا؛ أحدهما أن يرجع به إلى انتفاء صفات النقص والدناءة عنه، وذلك مما قد ثبت وصفه بثبوت المعاني الرافعة لها، وعلى ذلك يوصف بأنه لم يزل كريما، والوجه الثاني أن يراد بالكرم ابتداؤه بالفضل والعطاء، فعلى هذا

---

(١) المراد بالمعنى الثاني هنا قول من يقول: بأنه تعالى لم يزل جوادا بمعنى أنه لم يزل معطيا، مما يلزم على ذلك قدم شيء من المخلوقات، كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة. فهذا المعنى باطل عند الأشعري وجميع المتكلمين من أهل السنة الأشاعرة ومن المعتزلة.

إنما يوصف بذلك عند فعله.

فأما وصفه بأنه **هاد** فكذلك إن رجع به إلى الهداية التي هي الدعوة والإرشاد والإبانة من طريق القول فإنه لم يزل قائلا متكلما.

وأما وصفه بأنه **منعم** فهومشتق من النعمة، والنعمة لا تكون إلا فعلا. وقد ذكرنا على أصله حقيقة معنى النعمة فيما قبل.

وأما وصفه بأنه **الحق**، فقد قال في موضع: إنما يوصف بذلك على معنى مُحقِّق ومُحِقٌّ، كما وصف بأنه **عدل** على معنى أنه عادل. وقال مرة أخرى إن معناه أنه **الموجود الثابت**، وأما قوله إذا وصف بأنه حق فمعناه أيضا على أحد وجهين؛ أحدهما أن يكون بمعنى أنه صِدْقٌ، والثاني أن يكون بمعنى أنه موجود ثابت وقوله أزلي دائم الوجود.

وأما وصفه بأنه **كبير عظيم جليل رفيع**، فإن ذلك عنده يرجع إلى جلالة المنزلة، وعظمة الرفعة والمرتبة، وكبر المنزلة، من غير أن يحد بحد أو يوصف بغاية ونهاية، دون أن يكون وصفه بذلك من طريق كثرة الأجزاء وكثافتها، لأن ذلك لا يليق به.

وكذلك معنى وصفنا له بأنه **متعال متكبر**، فإنما يراد بذلك تنزيهه من صفات النقص والعجز، ووصفه بما يبعد عنه طرق المشابهة بخلقه.

وكذلك معنى الوصف له بأنه **عليٌّ مجيد**، فإن مجده وعلوه يرجع معناه إلى مثل ذلك أيضا. وهذه أوصاف مرتَّبة على الأوصاف المتقدمة من أوصاف المدح والتعظيم والثناء، لا أنها تقتضي معان اشتق منها أوفعلا حدث منه.

فأما وصفه بأنه **مالك ومليك وسلطان** أو **ذو سلطان**، فإنه ذكر في معنى مالك **في التفسير** له أنه هو من له الشيء الذي يضاف إليه مُلكا، ولم يزد في تفسير معنى **المَلِك والمالِك** على ذلك، وأنكر على الجبائي تفسيره للمالك بمعنى القادر، وتكلم عليه في ذلك وأبان الوجوه التي تعترض على كلامه في ذلك.

فأما معنى وصفه بأنه **رب** فذكر أن معناه معنى السيد، ويقرب معناه من معنى المالك،

ولم يختلف جوابُه في أنه لم يزل ربا مالكا.

واختلف وجه حكايته عن أصحابنا في معنى **الإله** في كتاب التفسير فقال: منهم من قال إن معناه أنه الغالب الذي ليس بمغلوب، والقاهر الذي ليس بمقهور، الذي لا يكون شيء إلا بإرادته، ولا يريد كون الشيء إلا كان كما أراد.

وحكى عن بعضهم أن معنى وصفنا له بأنه إله أنه قوي، واختار من ذلك أن معنى وصفنا له بأنه إله أن له الإلهية، وفسر الإلهية بأنها هي قدرته على اختراع الجواهر والأعراض، وذكر أن ذلك أسد الأقاويل المقولة في معنى الإله.

وكان لا يفرق بين وصفنا له في المعنى بأنه **رحمن ورحيم**، ويحمل ذلك على ما قال بعض أهل اللغة أن مجراه مجرى ندمان ونديم في أنهما في المعنى سواء، وإن اختلفت اللفظتان.

فأما معنى وصفه بأنه **عزيز** فيرجع معناه إلى معنى القدير، والعزة هي القدرة على أصله، ويحتمل أن يجري مجرى وصفنا له أنه عظيم على معنى أنه عز عن مشابهة الخلق ومشاركتهم وعن المقايسة بهم.

ويحتمل أن يكون معناه الذي عز عن أن يجري في سلطانه ما يكره كونه ويأبى وجوده، لأن من كانت الأمور تجري في سلطانه بخلاف مراده فذلك دليل على أنه مقهور.

وأما معنى وصفنا له بأنه **غني** فيرجع أيضا إلى معنى القدرة على تنفيذ المراد ودفع المضار عن نفسه، وأنه لا يتشرف بالفعل ولا ينتقص بالترك.

وأما معنى وصفه بأنه **حكيم** فذو وجهين؛ أحدهما يرجع إلى الاشتقاق من الحكمة، والثاني أن يكون معناه بمعنى مُحكِم.

وكان يقول: إن معنى الحكمة معنى العلم، وإنه لم يزل حكيما على معنى أنه لم يزل عالما، وإذا كان بمعنى أنه مُحكِم فذلك يرجع إلى نوع ما اشتق له من الفعل.

وكذلك وصفنا له بأنه **جميل** أنه يرجع إلى معنى أنه مُجمِّل في أفعاله مبتدِئ بالفضل

والجمال والإحسان الذي هو جمال لغيره وإحسان إليه[١]، ولا يصح وصفه بجمال المنظر والصورة.[٢] فإن قيل: إنه يرجع إلى معنى وصفه وصفاته بالجمال الذي هو العظمة والرفعة، فلا ينكر ذلك.

فأما وصفه بأنه بديع، [ ][٣] **مبدع، مبدئ، محدث، منشئ، خالق، فاعل، مدبر، صانع، عامل، بارئ، ذارء**، فإن ذلك يرجع إلى معنى أنه مخترعٌ موجِدٌ ما ليس بشيء حتى يكون بقدرته موجودا.

فأما معنى وصفه بأنه **مقدِّر** فيحتمل أن يكون بمعنى أنه مُخبِر، كما قال الله سبحانه: ﴿إِلَّا ٱمۡرَأَتَهُۥ قَدَّرۡنَٰهَا مِنَ ٱلۡغَٰبِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧]، أي أخبرناها، لأن التقدير الذي هو الشك والنظر لا يجوز عليه، وإذا كان بمعنى فِعْل الشيء مقدرا، بأن يجعله على مقدار دون مقدار فذلك يرجع إلى المأخوذ له من الفعل.

وأما معنى وصفنا له بأنه **قضى ويقضي وقاض** فعلى وجوه؛ أحدهما أن يكون بمعنى الخلق، كقوله ﷻ ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ﴾ [فصلت: ١٢]، أي خلقهن، ويكون بمعنى الإعلام، كما قال تعالى ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ فِي ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الإسراء: ٤]، أي أعلمناهم، ويكون بمعنى الحكم، كما قال تعالى ﴿وَٱللَّهُ يَقۡضِي بِٱلۡحَقِّ الأحَقفل﴾ [غافر: ٢٠]، أي يحكم به، ويكون بمعنى الأمر، كما قال تعالى ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي: أمر ربك. وأما الإعلام فهو فعل العلم، وأما الأمر والحكم فيرجعان إلى الكلام، وكلامه لم يزل، وكذلك وصفنا له بأنه **فاتح وفتّاح**، لأنه يقال للحاكم بالشيء: إنه فاتح وفتاح، ويقال بمعنى فعل الفتح لما يفتحه من إبداء معونة ونصرة ورد غُمة وكُربة، وما جرى مجرى ذلك.

وكذلك معنى وصفنا له بأنه **ناصر ومنتصر**، فإن ذلك يرجع إلى النصرة التي هي المعونة للمؤمنين بفعل الألطاف فيما كلفهم وأمرهم، والانتصار قد يكون بمعنى الانتقام،

---

(١) أي إحسان إلى ذلك الغير.

(٢) لا يصح وصفه تعالى بالصورة لأنها من لوازم الجسمية، وهو تعالى منزه عن الجسمية.

(٣) كلمة غير واضحة في النسخ الثلاث، ولعلّها: بادئ.

ولا يختلف جوابه أنّ نصره للمؤمنين خصوصًا، وأنه لم ينصر كافرا ولا عصمه ولا هداه ولا وفقه.

فأما إذا قيل إنه ينصر، فالمعنى في ذلك يرجع إلى نصرة دينه وأوليائه والذب عنهم، كما أنه إذا قيل: يؤذي، ويحارب، ويغضب، ويرضى، فإن ذلك يرجع إلى ما يتعلق بغيره ولا يتعلق به[١]، وإضافة جميع ذلك في الظاهر إلى نفسه للمبالغة في الزجر والحث والترغيب في فعل مثله.

وأما معنى وصفنا له بأنه **محي ومميت ومحرك ومسكِّن ومُثيب ومعاقِب ومُنتقِم ومُنعِم**، كل ذلك يرجع إلى فعل هذه المعاني من الإحياء والإماتة والتحريك والتسكين، وكل ذلك أفعال، والتسمية بها إنما صحت في أسمائه وصفاته توقيفا.

وكان يقول في جملة ما يشتق له من الأسماء والأوصاف بحدوث الأفعال[٢]: إن ذلك لا يخلو من أن يكون شاملا لجميع ما يفعله، أو لا يسمى باسم ولا يوصف من شيء يفعله، فإن كان يسمى بالشيء ويوصف به من حيث فَعَله ويشتق له من الاسم إذا كان منه اشتقاق فذلك خطأ باتفاق، وذلك أنه لا يجب أن يوصف ولا أن يسمى بكل ما فعله من جميع ما تشتق منه الأسماء باتفاق من الأمة بأسرها، فوجب أن يكون ذلك مخصوصا في بعض أوصاف أفعاله، وذلك لا يتميز عنده على أصله إلا بالتوقيف، فما ورد التوقيف به منها جاز أن يطلق، وما لم يرد به حظر.

وكذلك من يسأل فيقول: إذا سميتموه بفعل الإحسان[٣]، وبفعل الصواب مصيبًا، فلم لا تسمونه من فعل الإساءة والخطأ مسيئا ومخطئا؟ وكذلك إذا سميتموه سميعا بصيرا

---

(١) بمعنى أنها أفعال يُحدثها تعالى في مخلوقاته لا في نفسه، فهو تعالى لا تقوم به الحوادث.

(٢) أي ما يشتق له من الأسماء والأوصاف بملاحظة حدوث الأشياء، وهذا الاشتقاق متوقف على الشريعة.

(٣) أي إذا شتققنا له تعالى من فعله الإحسانَ للمخلوقات اسم المحسن. والعبارة في المخطوطات كما أثبتناها، ولعل فيها سقطا.

فهلا سميتموه حساسا وذائقا وشاما؟ ولولا أن التوقيف هو المعتبر في الفصل بين ذلك لم يكن بعض ما يشتق منه الاسم والوصف من أفعاله له بأولى من بعض.

وإذا كان ذلك كذلك، فكما جرى في أفعاله من طريق الاشتقاق وكذلك هو جار في أوصافه مما ليس طريقه الفعل ولا مخصص إلا من حيث ذكرناه.

وأما معنى الوصف له بأنه **وكيل**، فالمراد به أنه كاف وكفيل، وذلك مما ورد به نص القرآن وأجمعت الأمة عليه.

وأما وصفه بأنه **حسيب**، فأحد معنييه معنى كاف، يقال: أعطاني فأحسبني، أي: كفاني، ويكون أيضا بمعنى محاسِب، ويجوز أن يكون من معنى الحساب الذي هو العد والإحصاء، ألا ترى أنه قال ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨]؟ وأما محاسبته للمكلفين فتعريفه إياهم جزاء أعمالهم إن خيرا فخيرا وإن شرا فشرا، وأما إحصاؤه كل شيء عددا أو حسبا، فذلك يرجع إلى علمه بمقادير أعدادها، وأما عد العاد المعدودَ، فهو خبره عنه على ما هو عليه من العدد.

وأما معنى وصفنا له بأنه ثاني ثلاثة ورابع خمسة وسادس سبعة ونحوذلك، فإن ذلك يرجع معناه إلى أنه العالمُ بنجوى المتناجين، السامعُ لذلك والشاهدُ له بحيث لا يخفى عليه شيء.

وأما معنى وصفنا له بأنه **شكور** فهوعلى وجهين؛ أحدهما أنه مُجازٍ للشاكرين على شكرهم، فيسمى جزاؤه للشكر شكرا، ويوصف به منه، كما يسمى جزاء السيئة سيئة، وجزاء الاعتداء اعتداء من طريق مقابلة اللفظ. والثاني أن يكون معناه أنه يثيب على القليل من الطاعة بكثير من الجزاء، ألا ترى أنه قال ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠]؟ وهو مأخوذ من قولهم: دابة شكور، إذا كان يظهر عليها من السمن فوق ما تعلف به.

وأما معنى وصفه بأنه **ودود** ففيه معنيان أيضا؛ أحدهما أن يكون بمعنى مودود، أي هو محبوب، لأن الود هو الحب، وهو محبوب المؤمنين ومودودهم. والتحقيق من معنى ذلك يرجع إلى أنه محبوبٌ طاعته للمؤمنين، ومودود عبادته للعارفين به. والثاني بمعنى أنه مُحِب، ويكون مبالغة من الود، والله تعالى وادٌ للمؤمنين ومحب لهم، وتحقيق معنى ذلك

يرجع إلى أنه محب لتوفيقهم للخير، لإقامتهم على الحق وتوليهم على الرشد. وقد ورد نص الكتاب بهذين، قال الله تعالى ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥ﴾ [المائدة: ٥٤]. وقد فسرنا معنى الحب والود على أصله، وأن ذلك يرجع إلى الإرادة، وهو إرادته الخيرَ لمن علم منه الخير، إذا خصصنا بذلك أهل الخير.

وكان لا يفرق بين الود والحب والإرادة والمشيئة والرضا، وكان لا يقول: إن شيئا منها يخصُّ بعضَ المُرادات دون بعض، بل كان يقول إن كل واحد منها بمعنى صاحبه على جهة التقييد الذي يزول معه الإيهام، وهو أن المؤمن محبوب لله سبحانه أن يكون مؤمنا من أهل الخير كما علمه، والكافر أيضا مراد أن يكون كافرا كما علم من أهل الشر، ومحب أن يكون ذلك[1] كذلك كما علم. وكذلك كان يقول في الرضا والاصطفاء والاختيار، ويقيد اللفظ بذلك حتى لا يتوهم فيه الخطأ.

وذكر في كتاب **التفسير** أنه لا فرق بين معنى المالِك والرب والسيد والمولى، وأن معنى جميع ذلك يتقارب.

وأما معنى وصفنا له بأنه **سُبُّوح قدوس**، فالأصل في معنى القدس الطهارة، وفي معنى التسبيح النزاهة، ويكون تقدير معناه: أنه الطاهر من كل عيب، البرئ من كل نقص.

فأما معنى الوصف له بأنه **السلام**، فالأصل في معنى السلام أنه المصدر، ولا فرق بينه وبين السلامة، وإنما يقال: سلام وسلامة، كما يقال: كِرام وكرامة، ولذاذ ولذاذة ـ أي هو ذو سلامة من الآفات والنقائص والعاهات.

فأما الوصف بأنه **المؤمن** فذو وجهين؛ أحدهما من: آمنتُ زيدا من كذا، إذا رجع إلى الأمان الذي هو خلاف التخويف، فيكون معناه المؤمِّن لأوليائه من عذابه. والثاني أن يكون مشتقا من الإيمان الذي هو بمعنى التصديق، فيكون المعنى أنه هو المصدق لرسله لإظهار معجزاته عليهم، فكذلك هو المصدق لسائر وعده ووعيده بإنجازه على كلا المعنيين،

(١) راجع إلى الكافر، بمعنى أنه مُريد لكفرهم. وهذا القول للأشعري والأشاعرة مخالف لما يذهب إليه المعتزلة من أن كفر الكافر ليس مرادا لله تعالى ولا محبوبا.

وذلك يرجع إلى الفعل، إلا أن يراد به تصديقه الذي هو كلامه إذا كان بمعنى خبره عن الغيب بالصدق، فإن ذلك حينئذ من صفات الذات لأنه يرجع إلى كلامه، وكلامه أزلي.

وأما معنى **المهيمن** فذو وجهين؛ أحدهما أن يكون بمعنى الشاهد، كما قال ﴿وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: ٤٨]، أي شاهدا، وشهادته عليهم بتعريفه إياهم حقيقة ما يريد أن يعرفهم مما يشهد به عليهم، والتعريف فعل والإخبار صفة ذات. والثاني أن تكون الهاء بدلا من الهمزة، ويكون تقديره: المؤيمن، ويكون تصغيره مؤمن، ويكون مجراه مجرى التأكيد والمبالغة.

وأما وصفه بأنه **عزيز** فقد ذكرنا معناه وأن ذلك يرجع إلى ما ذكرنا من صفات الذات.

فأما وصفه بأنه **جبار** فذو وجهين؛ أحدهما يرجع إلى الفعل، والثاني يرجع إلى الصفة. فإذا كان بمعنى الجبر الذي هو إصلاح الأمور، من قولهم: جبرت العظم إذا أصلحته، فذلك فعل. وإذا كان بمعنى التجبر والتعظّم والتكبر فذلك يرجع إلى الصفة.

وأما معنى **المتكبر** و**الكبير** و**العظيم** و**المتعظم** و**العالي** و**المتعالي**، كل ذلك يرجع معانيها إلى ما ذكرنا قبل مما هو عليه من انتفاء الحد والمشابهة بينه وبين خلقه.

فأما **المصوِّر** فهو من فعل التصوير. والتصوير والصورة عنده واحد، وهو من فعل التأليف في الجواهر على وجه مخصوص.

فأما معنى وصفنا له بأنه **غفور غفار غافر**، فالأصل في معنى الغفر هو الستر، منه غفر الثوب الذي هو زئبره، والمِغْفَر الذي يغطى به الرأس، وذلك يرجع إلى ستر الذنوب والعيوب على الخلق، وذلك يرجع إلى الفعل، إلا أن يجعل جاعل ذلك عبارة عن الحكم والخبر، فيكون حكمه حكم الصفة.

وأما معنى **القاهر** و**القهّار**، فهوبمعنى القادر والقدير، وإن كانت فيه زيادة فائدة وهو أنه يمنع غيره من القادرين عن بلوغ مرادهم لأجل كمال قدرته، فتسمى قدرته على المنع قهرا.

وأما معنى **الرازق** و**الرزاق**، فهو مأخوذ من فعل الرِّزْق. والرزق على أصله هو ما يهيئ من الأجسام للتغذي والانتفاع به، ولا يختص ذلك عنده بملك دون غيره.

فأما **الواهب والوهَّاب** فهو بمعنى المُعطي، ويحتمل أن يكون ذلك أيضا مستعملا في معنى الحكم لغيره بالهبة والعطاء، فيكون ذلك راجعا إلى كلامه، وذلك من صفات الذات.

فأما معنى **القابض والباسط والخافض والرافع والمعز والمذل والناصر والخاذل**، كل ذلك تتقارب معانيه في الإنباء عن اختلاف أفعاله وتنوع تدبيره، إلا أنه على أصولنا وقواعدنا باسط الفضل لأوليائه، معز لهم رافع ناصر بمعونته إياهم وتوفيقه لهم.

فأما وصفنا له بأنه **مذل خافض قابض خاذل**، فإن ذلك يرجع إلى صفة العدل، وهو فعله الخذلان والإهلاك بأعدائه من الكفار في الدنيا والآخرة.

وأما معنى **اللطيف** فذو وجهين؛ إذا قلنا إنه بمعنى ملطِّف، كوصفنا له بأنه جميل على معنى أنه مجمِّل، فذلك يرجع إلى الفعل. وإذا قلنا إنه يرجع إلى اللطف بمعنى العلم، فذلك من صفات الذات، والأقرب أن يكون اللطيف من صفات الفعل، وأن يكون معناه مأخوذ من فعل اللطف، ولطف الله تعالى للمؤمنين خصوصا، وهو ما يفعل بهم من المعونة على الخير والتمكين من الطاعة.

فأما **الخبير**، فالأظهر في معناه أنه بمعنى العليم، فإذا كان بمعنى مُخبِر يرجع إلى الخبر الذي هو الكلام.

وأما **الحليم**، فإذا رجع بمعناه إلى حلمه الذي هو تجاوزه عن المذنبين وتركه تعجيل العقوبة للكافرين، فذلك أيضا داخل في صفة الفعل.

فأما **الحفيظ والحافظ** فذو وجهين؛ يحتمل أن يكون بمعنى عليم، ويحتمل أيضا أن يكون بمعنى إقامة التدبير وإبقاء ما يريد إبقاءه، كما يقال حافظ السموات والأرض، أي هو مبق لها، وحافظ الذكر على أهله إذا تولاهم عليه ودفع الآفات عنهم فيه، كما قال تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

وأما معنى وصفه تعالى بأنه **مُقِيت**، فقد قيل إنه بمعنى المقتدر، وقد قيل إنه من فعل القوت لأنه هو المنشئ للأقوات.

وأما معنى الوصف له بأنه **منَّان**، فإنه بمعنى المُعطي، من قوله منَّ فلان علي إذا أعطاني، ومنه قوله ﷻ ﴿وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ﴾ [المدثر: ٦]، أي لا تعط لتأخذ أكثر، ومنه قوله ﷻ ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [ص: ٣٩] أي أعط أو اترك، وقد قيل أيضا أن المنَّ بمعنى القطع، كل ذلك يرجع إلى الفعل.

و**الرقيب** بمعنى الحافظ وبمعنى الشاهد السامع العالم بما يجري ويكون، و**المجيب** من فعل الإجابة للأسئلة والأدعية، وذلك أيضا يرجع إلى الفعل. و**الواسع** فقد قيل معناه بمعنى العالِم، وقد قيل إنه واسع الفضل والرحمة، فأما الماجد والمجيد فيرجع إلى صفة التعالي، ويشمل نعوت ذاته وفعله.

وأما **الباعث** فهو من بعث الرسل، وبعْثُ الأمور بمعنى إثارتها، وبعث الأمور بمعنى نشرها. و**المتين** بمعنى القوي. و**الولي** بمعنى المتولي والناصر، وذلك يرجع معناه إلى اختصاص الله تعالى المؤمنين بفضله وولايته وتوفيقه لهم ومعونته إياهم بالتوفيق للطاعات.

و**الحميد** بمعنى المحمود، وهو المحمود في صفاته وأفعاله، وهو **المبدئ المعيد** على معنى أنه المظهر للخلق من العدم إلى الوجود، ثم إذا عدموا أعادهم إلى الوجود. وقد أخبرنا من مذهبه أنه يُجيز إعادة جميع ما يبتدئ من الجواهر والأعراض.

فأما وصفه بأنه **قيُّوم وقيَّام وقائم**، فقد قيل إنه بمعنى باق دائم، وذلك صفة الذات، وإذا كان بمعنى القيام في الأمور والتدبير لها فذلك صفة فعل، والقيام الذي هو الانتصاب فمحال في صفته.

و**الواجد** بمعنى أنه عالِم، و**الماجد** بمعنى أنه المجيد.

و**الواحد** و**الأحد** بمعنى التوحّد الذي هو التفرد النافي للاشتراك والازدواج في النفس والفعل والحكم والصفة، لأنه في نفسه غير منقسم، وفي نعته لا مثل له، وفي تدبيره لا شريك له، فهو واحد من هذه الوجوه، ولا فرق بين الأحد والواحد عنده.

فأما **الصمد** فله معان؛ أحدها بمعنى السيد، وقيل بمعنى نفي التجزؤ والتأليف والتركيب عن ذاته، وقيل هو بمعنى أنه مصمود من الحوائج ومقصود في الحوادث، وما بعد ذلك مما

قيل في معناه فراجع إلى ما ذكرناه.

فأما **المقدم والمؤخر** فمن فعل التقديم والتأخير، وهو إحداث بعض الحوادث قبل بعض وبعد بعض، وقد يكون ذلك من طريق الحكم فيرجع إلى خبره الذي هو كلامه.

والبَرُّ بمعنى أنه فاعل للبر، مبتدئ بالإحسان والفضل والثواب. **والتوَّاب** بمعنى أنه يقبل التوبة من عباده، وبمعنى أنه يرجع بعباده من عسر إلى يسر ومن شدة إلى رخاء، لأن أصل معنى التوبة في اللغة هو الرجوع.

فأما **المنتقم** فهو من فعل الانتقام، على معنى المعاقبة للعصاة والكفار، **والعفُوّ** أيضا معناه مأخوذ من العفو وهو التجاوز، وذلك على وجهين؛ أحدهما عفو عن الذنوب بعد وقوعها بترك العقوبة عليها. والثاني أن يكون بمعنى ترك التضييق والتثقيل بالفرائض كما قال: عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق.

وأما **الرؤوف** فهو بمعنى الرحيم، وهو مأخوذ من الرأفة، والرأفةُ الرحمةُ. وأما **ذوالجلال والإكرام**، فهو ما يبدو من أفعاله التي يُجل بها أولياؤه ويكرمهم بها. **والمُقْسط** بمعنى العادل، وهو الفاعل للعدل.

والجامعُ على وجهين؛ أحدهما من جهة جمع الأجزاء بعضها إلى بعض، والثاني من جهة الحكم.

فأما **الغني والمُغني** فقد فسرنا معنى الغني والمغني من فعل الإغناء، والغناء والإغناء واحد، كما أن الإحياء والحياة والتحريك والحركة واحد سواء، وإن كان إنما يوصف ذلك للحياة المحدَثة والغناء المحدَث.

والمانع بمعنى فاعل المنع، والمنع أصله العجز عنده، ثم يجري في كل ما يتعذر عنده وجود غيره.

والضار النافع بمعنى أنه يفعل الضرر والنفع. والضرر الألم وما يؤدي إليه. **والمنوِّر** بمعنى أنه فاعل النور.

فأما **الهادي** فقد يكون بمعنى الداعي، ويكون بمعنى فاعل الهداية، ودعوته كلامه، وفعله الهداية في القلوب ما يهتدي به المؤمنون.

وأما **الوارث** فمعناه أنه الباقي بعد انقضاء الخلق، والمالك بعد زوال المُلَّاك وفناء أملاكهم. والإرث في اللغة أصل الشيء، وهو بمعنى الآخر، وذلك من صفات النفس.

وإن صح وصفه بأنه **رشيد صبور** من جهة النقل، فمعناه من فعل الرشد للمؤمنين وحمله عن الكافرين، فيكون الصبور بمعنى الحليم.

وأما وصفه بأنه **ديَّان** فإن صح ذلك فمعناه أنه مُجازٍ، لأن الدَّيْن في اللغة بمعنى الجزاء كما قال ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة: ٤]، والمعنى يوم الجزاء. وكما يقال: كما تدين تدان، أي تجازى وتكافئ كفاء عملك.

وأما الوصف بأنه **حنَّان** فلم يثبت بذلك خبر صحيح يعتمد في إثبات صفاته عليه، وإن صح فإن معناه كمعنى رحيم، لأن التحنن هو العطف والرحمة، فأما الحنين الذي هو بمعنى الاشتياق فلا يصح وصفه به.

واعلم أن كثيرا من ألفاظ الأوصاف مما يستعمل فيه لفظ فَعَل وتفعَّل ولا يستعمل لفظ فاعل لأجل أن التوقيف ورد بذلك فقط، فمن ذلك ما يقال إنه يستهزئ ويمكر ويخدع ويقصُّ، فلا يُتجاوز من مطلق ذلك إلى ما لم يطلق. ألا ترى أن كثيرا منه مما أجمعوا عليه ودخل في الإجماع عليه من أخْذ الاسم عن التوقيف ومن لا يأخذه عن التوقيف؟ فعلم أن الأمر على ما قلنا في أنه لا يجب أن يجري كل ذلك على ألفاظ الأوصاف والأفعال قياسا، وهذا أحد ما يدل على ما يذهب إليه أن طريقة أسمائه التوقيف.

وكان يقول مما اختص به من دون المتقدمين من المشايخ: إن الله تعالى لم يزل آمرا ناهيا حامدا ذامّا صادقا مخبرا مستخبرا مسميا ذاكرا واعدا متوعدا، على الوجوه التي سبق في المعلوم أن المأمورين إذا وجودا فعلوا، فيكون الأمر سابقا لكونهم، متعلقا بهم في حال كونهم أن يفعلوا كذا وكذا، وليس من شرط الأمر عنده في تعلقه بالمأمور وجوده ولا وجود قدرته، بل كان لا يمنع من القول بأن الأمر أمرٌ لمن يكون قبل أن يكون إن كنت كذا وكذا.

وأما الخبر عن المعدوم فلا خلاف فيه أن ذلك صحيح.

فأما القول في وصفه بأنه **غيرٌ وخلافٌ ومُخالف**، فإنه كان لا يأبى جواز وصفه بذلك، وذكر في كتاب **النقض على ابن الراوندي في الصفات**، أن الباري ﷻ غيرٌ للخلق لنفسه وأنفُس الخلق[١]، وكذلك مخالف للخلق لنفسه ولأنفُس الخلق، ويقول: إن غيرا ومخالفا من أوصاف الإضافة وما يقتضي سميّا باسمه، لأن الغير يقتضي غيرا، والمخالف يقتضي مخالفا، كما يقتضي الفوق تحتا والتحت فوقا، ولا يقال لأحدهما ذلك إلا عند الآخر، ولا يفرد وصفه بذلك من دونه.

وكان لا يفرق بين التكليم والكلام ويقول، إن ذلك معنى واحد، كما أن التحريك والحركة واحد، والتسويد والسواد واحد. وكان يقول: إن كلام الله تعالى أمر لنفسه كما أنه كلام لنفسه، وكذلك قوله في سائر أوصاف الكلام من كونه نهيا وخبرا ووعدا ووعيدا وذكرا إلى سائر ما يوصف به.

وكان يمنع في الصفات أن يقال: إنها متغايرة أو مختلفة أو متفقة، وأجاز إطلاق القول فيها إنها شيئان وأشياء وموجودان وموجودات وقديمان وقدماء، كما لا يمنع أيضا القول بأن صفات الله تعالى معدودة، كما روي في الخبر أن من أحصاها دخل الجنة عقيب ذكر عددها.

وذكر في **كتاب المختزن** أن البارئ تعالى يقال [له][٢] **واحد أحد** من طريق العدد أيضا، والعدد عنده خبر المخبر عن الشيء بأنه واحد أو اثنان، وذكر أن قوله ﴿ سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ وَيَقُولُونَ خَمۡسَةٌ سَادِسُهُمۡ سِنِينَ ﴾ [الكهف: ٢٢] عدٌّ لنفسه معهم، وليس العدد أكثر من ذلك.

وكان يقول: إن الله تعالى لم يزل مسميا لنفسه بهذه الأسماء التي عرفنا أنها أسماء، وتسميته لنفسه بها اسمه، وهو كلامه، فإذا قيل: أتقولون إنه لم يزل مسميا لنفسه بأنه خالق

---

(١) أي هو تعالى مخالف للمحدثات ليس لصفة ثبوتية زائدة بها يصير مخالفا لهم، بل لأجل أن حقيقة ذاته تعالى التي لا يعلمها إلا هو مخالفة لحقيقة الموجودات الحادثة.

(٢) ساقطة من المخطوطات الثلاث، فأضفناها ليستقيم المعنى.

رازق؟ قال: إن أردت أن كلامه تسميته لنفسه بذلك على الوجه الذي يصح على معنى ما يسمى به المسمى من الأوصاف في الحال لمعان تحدث في المآل فنعم، وإن أردت أنه لم يزل مسميا لنفسه بأن خالق على معنى أن له خلقا لم يزل فمحال، لأن الخلق هو الحادث بعد أن لم يكن وذلك يستحيل أن يكون أزليا.

وكان يقول في الأسماء [التي ترد بالمعاني(١)] التي لا يقتضي العقل إثباتها له: إنه لو ورد الخبر بأكثر مما ورد الخبر به لصح وكانت معانيه مصحَّحة على الوجه الذي يليق به في صفته ونعته، فمن ذلك ما ذكر في **الكتاب الموجز** في آخر باب الأسماء والصفات: إن قال قائل أتجيزون أن لو ورد الخبر بأنه جسم أو متحرك كما ورد بأنه له يدين ووجها وعينا؟ فأجاب بأن ذلك لو ورد على الوجه الذي يليق به لكان غير منكر، لا على معنى أنه محل للحركة وأنه مؤلَّف، بل على معنى أنه فَعَلَ الحركة وأنه قائم بنفسه مستغن عن غيره. فأما القول بتجويز أن تكون لله تعالى في ذاته صفات، كأن يرد الخبر بها على هذا النحو فلم نجد له في ذلك نصا. ولغيره من أصحابنا فيه جوابان؛ أحدهما أن ذلك لا يُنكر، وإنما يلزمنا من عبادته في الأسماء والصفات ما وقفنا عليه وما عرفناه. ألا ترى أنه روي في الخبر أن النبي ﷺ قال في الدعاء: وبكل اسم هو لك استأثرت به في علم الغيب عندك.

ومنهم من قال: إن ذلك لا يصح، وإن كل ما يسمى به ويوصف فقد ورد التوقيف بذلك. والذي نجيزه مما ورد التوقيف به أنه لو وردت تسميات(٢) مختلفة لمعنى غير مختلف مما قد عرف وُقِف(٣) عليه وفُهِم، لأن الله تعالى قد أكمل الدين وختم الرسالة وتمت معارف الأنبياء والمقربين به.



---

(١) سقطت من نسخة فاتح ونسخة فاضل أحمد.

(٢) في نسخة فاتح: مُسمّيات مختلف.

(٣) في المخطوطات الثلاث: ووقف.

فصل آخر

في إبانة مذهبه في كلام الله تعالى، وشرح ما يتعلق بذلك من جهة المذهب في أحكامه وأوصافه وأسمائه

فمن ذلك ما قد بينا قبلُ أنه كان يقول: إن كلام الله تعالى صفة له قديمة لم يزل قائما بذاته، رافعا للسكوت والخرس والآفة عنها، وإن ذلك ليس بصوت ولا حرف ولامتعلق بمخارج وأدوات، وإنه مسموع على الحقيقة لله تعالى ولمن أسمعه، مفهوم لمن فهَّمه وعرَّفه معانيه من المؤمنين الذين خصّهم بما خصهم به من اللطف والتأييد والتوفيق.

فأما القول بأنه مسموع من الله تعالى عند قراءة القارئين، فلم نجد له في ذلك نصا، إلا أن يريد المريد بقوله: إنه مسموع من الله تعالى أنه هو الذي يُسمع السامعين بأن يخلق سمعهم له، وأن المسموع قائم بذات البارئ تعالى فيه، فيكون المعنى في ذلك بأنه يسمع من الله تعالى صحيحا.

وكان يقول: إن الله سبحانه أسمع موسى عليه السلام كلامه بلا واسطة قراءة ولا عبارة عنه، وذلك بابتداء سمع في أذنه وفهم في قلبه بلطائف من عنده ووجوه من التأييد والمعونة له يستدرك بها معاني كلامه والمراد بخطابه.

وكذلك أسمع نبينا ﷺ كلامه تعالى ليلة أسري به إلى السماء بلا واسطة ترجمان بما دل عليه قوله تعالى ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: ١٠]، وكان يقول: إن خصائص الأنبياء مجتمعة في نبينا ﷺ، ثم له مزية خصائص ليست لغيره، فمن ذلك أنه ﷺ خُص بالرؤية، وفُضِّل بالتكلم بلا واسطة، وبالخُلَّة كما فضل إبراهيم وموسى عليهما السلام.

وكان يقول: إن كلام الله تعالى يجوز أن يسمع عند العبارة عنه وعند فقدها، وتكون العبارة أيضا مسموعة إذا وجدت، وكلام الله تعالى مسموعا عند سماعها، وذلك لعامة

السامعين. فأما موضع الفضل والتخصيص فالإسماع بلا واسطة.

وكان يقول: إن كلام الله تعالى مسموع له بسمعه القديم الأزلي، ومسموع للخلق بالأسماع الحادثة، وإنه مقروء ومتلو للقارئين والتالين بقراءتهم وتلاوتهم، وإن تلاوتهم وقراءتهم محدثة والمتلو والمقروء بها غير محدث[١].

وكان لا يفرق بين العبارة والتلاوة، ويمنع لفظ الحكاية، ويقول: إن إطلاق لفظ الحكاية على التلاوة يقتضي مماثلة التلاوة للمتلو، لأن المحاكاة في اللغة هي المماثلة، لهذا يقال: إن فلانا يحاكي فلانا في كلامه ومشيته إذا حاكى بمشيه مشيَه وبكلامه كلامَه، فلما كان كلام الله تعالى لا مثل له لم يجز أن يطلق فيه من اللفظ ما يوهم المماثلة.

وكذا يقول: إن كلام الله تعالى مقروء ومتلوعند حدوث القراءة والتلاوة، ولا يقول إنه لم يزل مقروءا ومتلوا، لأن جميع القراءات والتلاوات حادثة. وهذا كما يقول: إن الله تعالى معبود عند حدوث عبادات العابدين، ولا يقول إنه لم يزل معبودا، إذ لا عبادة أزلية، والوصف للشيء بأنه معبود مشتق منها.

فأما إطلاق القول باللفظ بالقرآن، فكان يأبى ذلك ويقول: إنه لا يصح أن يقال: «لفظت بالقرآن» على الحقيقة، لأن اللفظ في اللغة هو رمي الشيء من الفم، ومنه يقال: ألفظ ما في فيك، ولفظتُ ما في فيِّ، ولفَظَه البحر، تشبيها بذلك، واللفاظة لما يلفظ من ذلك، وهو المرمي به، وإن كلام الله تعالى ليس بجسم ولا يجوز عليه الحركة.

وكذلك كان يقول في غيره من الكلام: إن استعمال اللفظ فيه مجاز، وإن قوله تعالى ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [ق: ١٨] توسع، وربما كان يقول إنه لا يجوز أن يقال: لفظت بالقرآن، من جهة أن اللافظ إنما يصح أن يلفظ بلفظه، وكلامُ غيره ليس بلفظ له، هذا إذا سلم جواز هذا القول في الكلام حقيقة، فبان أنه يكون توسعا أيضا إذا استعمل على هذا الوجه، كما أنه يكون مجازا إذا قيل: فلان يتكلم بكلام فلان، لأن المتكلم لا يتكلم

---

(١) المراد أن الكلام اللفظي المؤلّف من الحروف والأصوات، والذي هو القرآن المتلو على ألسنة القرّاء، حادث على ألسنتهم وفي صحفهم وهو دالٌّ على بعض مدلولات صفة الكلام القديمة.

بكلام غيره، فإذا عبر عنه قيل: إنه يتكلم بكلامه توسعا على معنى أنه يعر عنه، وإذا كان هذا اللفظ ممنوعا على الحقيقة فالبناء عليه بأنه مخلوق أو غير مخلوق على هذا الأصل فاسد، وكان يُجيب من يُحقق السؤال عن ذلك بأن يقول: إن أردت حركات المخارج وأصوات اللهاة واللسان فذلك مخلوق، وإن أردت المتلو والمقروء والمعبر عنه فذلك غير مخلوق.

وكان يقول في توجيه قول من ذهب من المشايخ وأصحاب النقل والأثر إنه لا يجوز أن يقال إن اللفظ بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق: وإن سبب المنع من ذلك هو أن إطلاق هذا القول يوهم الخطأ، وذلك أن إطلاق الخلق عليه يوهم أن القرآن مخلوق، لأن العبارة لا تتميز عن المعبِّر، ولا تنفصل التلاوة عن المتلو، فإذا جمع بينهما في خبر واحد يتضمن الخلق أوهم الخطأ، وأن أكثر العامة لا يميز بين القرآن والمقروء[1]. فإذا أطلق ذلك سبق إلى قلوبهم الخطأ، فتوهموا أن كلام الله ﷻ مخلوق، واللفظ الموهم للخطأ ممنوع منه كاللفظ الموجب للخطأ. ألا ترى أنهم ميزوا بين القولين فقالوا: إن لمن يقول إنه مخلوق حكمٌ غير حكمِ من يقول إنه غير مخلوق، ولم يجعلوا لهما مرتبة واحدة، فدل هذا التمييز على فضل علمهم وفرط معرفتهم واحترازهم في منع هذا الإطلاق مما يوجب الخطأ أو يوهمه، وبذلك أجاب في **المنثور** من مسائله التي أملاها ببغداد. وكان لا يرى ما ذهب إليه أهل الأثر من منع ذلك خطأ، ويقول: وجه منعهم ما ذكر، وحمل ذلك منهم على فضل علمهم لا على نقص، كما ادعاه المخالفون عليهم.

وكان يقول: إن كلام الله تعالى مكتوب على الحقيقة بكتابة حادثة في اللوح وما يكتب فيه، وإنه يكون مكتوبا عند حدوث الكتابة، كما قلنا في وصفه بأنه مقروء ومتلو. فأما القول بأنه موجود مع الكتابة في محلها فمحال عنده، لأجل أنه ليس شرط كون الشيء مكتوبا كونه مع الكتابة في محلها في المعاني المحدثة، فكيف فيما هو لم يزل قديما ولا يجوز عليه الحلول في المحدَث؟ وكان لا يأبى القول بأن الله تعالى مكتوب على الحقيقة، ويحمل قوله في قصة النبي ﷺ ﴿يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا ٱلنَّبِيِّ يَهُدُونَ ٱلتَّوْرَىٰةِ﴾ [الأعراف: ١٥٧] على الحقيقة،

(١) أي بين الكلام اللفظي الحادث والكلام الأزلي النفسي الذي هو صفة لله تعالى.



وأن معنى أنه مكتوب أن كتابة الكاتب وجدت له، وكان يجري ذلك عنده مجرى مذكور ومعلوم في أنه لا يقتضي وجوده في محل العلم به والذكر له. ويحمل قوله تعالى ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ [البروج: ٢١ ـ ٢٢] أن ذلك على الحقيقة، ومعناه أنه مكتوب فيه لا أنه حال أو مجاور، بل الحلول والمجاورة في كلام الله تعالى محال. وكذلك كان يقول: إن كلام الله تعالى محفوظ في الصدور، وإن قوله تعالى ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩] ومعناه أنه محفوظ فيها، وهذا النوع من الحفظ عنده لا يدل على حدَث المحفوظ، بل يجري عنده مجرى العلم والفهم، لأن العالم بالشيء الذي يفهمه إذا تعاهده ودرسه قيل: إنه يحفظه، تشبيها بحفظ الحافظ غيره لئلا يتوى ويفنى.

وسبيل ما قلناه بأنه محفوظ بحفظ في الحافظ كسبيل ما قلنا إنه متلو بتلاوة في التالي، وأن هذه التسمية تلحقه عند وجود الحفظ كما تلحقه التسمية بأنه متلو عند وجود التلاوة.

وكان يمنع وصف كلام الله تعالى على الحقيقة بأنه معجز، وربما وصف القراءة له على وجه مخصوص معجزة، وهو أن يأتي القارئ بالقراءة له مبتدئا بها غير حاكي ولا مقتدي، كما أتى بها النبي ﷺ، فتسمى قراءة النبي ﷺ على هذا الوجه معجزة، لأنه أتى بها مبتدئا مستأنفا غير حاكي من أحد من البشر ولا متلقنا منه.

وكان يقول: إن الإعجاز في هذه القراءة على هذا الوجه المخصوص من أوجه؛ أحدها فصاحة النظم مع صحة المعنى وجزالتها، والثاني تضمنه من الإخبار عن الغيوب، وذلك على وجهين؛ أحدهما: إخباره عما كان من قصص الأنبياء والمرسلين على تفصيل أحوالهم وتقصيها من حيث لم يُعْرَف بالاختلاف إلى أهل الكتب والتعلم منهم، ولا بمدارسة الكتب وقراءتها، بل كان أميّا لا يقرأ ولا يكتب، فأتى بذلك على الوجه الذي صدّقه عليه أهل الكتب، ومثل ذلك لا يتفق على مجرى العادة بالحدس والتخمين والظن والشك. وإذا كان كذلك، ثبت ما قلنا من هذا النحو من الإعجاز فيه. والثاني: ما فيه من الإخبار عن الغائبات التي تكون، بأنها تكون فكانت على الوجه الذي أخبر عنها.

وكان يقول: إن جنس هذه القراءة مقدور، ولكنهم فقدوا العلم بالنظم، وإن قوله تبارك



وتعالى ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ ﴾ [الإسراء: ٨٨] الآية إخبار عن فقد ذلك، لا أنه إحالة لكونه، وكان يفرق بين الكلام والكتاب بأن الكتاب هو ما كتب فيه الكلام، فإذا قيل: كتاب الله تعالى، فالمعنى يرجع إلى ما كتب فيه كلامه.

فأما تسميته لكلام الله تعالى قرآنا، فإنه ذكر في كتاب الموجز أنه إنما يسمى قرآنا لأجل أن العبارة عنه قُرِن بعضها إلى بعض، وأن الجمع والتفرقة في القراءة لا في الكلام، وأن قوله ﷻ ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ [القيامة: ١٧] فمعناه: إن علينا جمعه في قلبك حفظا وفهما وحفظ قرآنه عليك، حتى لا تسهو في تبليغها ولا تزلَّ.

وقال في موضع آخر: إن كلام الله تعالى سمى قرآنا لأنه يقرأ بالعربية، وكل ذلك ليس على طريق التعليل الجاري المنعكس، لأنه ليس كل ما يقرأ بالعربية قرآنا، ولا كل ما تقرن العبارة عنه بعضها إلى بعض يستحق أن يسمى بذلك.

وكذلك كان يقول في تسمية كلام الله سبحانه توراة وزبوراً وإنجيلاً: إنه إنما يسمى بذلك عند حدوث هذه العبارات على اختلاف اللغات، وإنه لا يستحق هذه التسميات في الأزل.

وكذلك وجه تسميته بأنه شفاء وهدى ورحمة وموعظة وحكمة وما أجري هذا المجرى من أسماء القرآن على ما ورد به الكتاب وأن جميع ذلك محمول على نحو ما بينا من استحقاق هذه التسميات عند حدوث معان، ولأجلها يسمى بذلك على حسب اختلاف اللغات.

فأما القول بأنه سور وآيات وأنصاف وأعشار وأسباع وما جرى مجراه، فإن ذلك في الحقيقة يرجع إلى الكتاب، وإذا أجريت على الكلام كان توسعا لأن الآية هي العلامة له، والسورة هي القطعة من الكتاب، والأجزاء والأبعاض للأجسام لا للكلام الذي هو صفة أو عرض، وإنما تُمَوِّه المعتزلة والجهمية في الاستدلال بمثل ذلك على حدث الكلام.

وكان يقول: إن تسمية الله تعالى القرآن عربيا في قوله جل وعز ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الزخرف: ٣] فطريقه أنه أفهمهم على لغة العرب، وهذا كما يقال: إن الله سبحانه عربي، والمعنى أن هذه العبارة على هذه اللغة، لا أن المعبر عنه بها عربي.

وكذلك كان يقول في وصف المحكم والمتشابه: إن ذلك يرجع إلى العبارة التي تبين المعنى بنفسه، والمتشابه يرجع إلى العبارة المشتبِهة التي تحتمل الشيء وخلافه.

وكان يقول في معنى إنزال القرآن: إنه إنزال الرسول به على معنى أنه حفظه في علو فأداه في سفل، فقيل: إنه نزل بالقرآن على معنى أنه أدى ما سمعه في علو في سفل.

ألا ترى أنه يقال لمن يؤدي ما يسمعه في مستوى من الأرض: إنه ينقل الكلام من موضع إلى موضع، ولمن يسمعه من علو ويؤدي في سفل أنه نزل برسالة فلان وبكلامه؟ وفي الحقيقة النازل الرسولُ نزول التحول والانتقال، ويقال للكلام نزل لا على معنى ما تعلق بالرسول من صفة النزول.

وكذلك كان يقول في معنى إيحاء الكلام: إنه إفهامه وإلقاء فهمه وسمعه في قلب من يوحى إليه، وكان يقول إن ذلك يجوز أن يكون على وجوه؛ أحدها أن يخلق عبارة عن كلامه وينصب للسامع دلالة على أنها عبارة عن كلامه حتى يعلم بها كلامه فيؤديه إلى من يؤديه إليه على فهم ويقين وعلم ومعرفة. ويجوز أيضا أن يخلق كتابة في لوح أو في جسم آخر مخصوص ويقرنها بعلامة يعلم الناظر إليها بها أنها كتابة لكلامه. وكذلك يجوز أن يكون اختصاصا بالفهم بابتداء المعرفة والسمع في قلب من يفهمه، حتى يعلم ابتداء مراد الله تعالى بخطابه له وبمعاني كلامه إياه.

وكان لا يفرق بين الكلام والتكليم والتكلم والقول، كما كان لا يفرق بين التحريك والحركة والتحرك، والسواد والتسويد والتسود.

وكان يقول: إن كلام الله تعالى لنفسه كان كلاما، ولنفسه كان تكليما وأمرا ونهيا وخبرا وخطابا، وإنه يفهم على هذه الوجوه المختلفة وبهذه الطرق التي ذكرناها.

وكان يقول إن كلام الله تعالى خبر عن كل ما يصح أن يُخبر عنه على الوجه الذي يصح أن يخبر عنه على ما هو به، ولا يجوز أن يكون خبرا عن مخبر بخلاف ما هو به، وإن كونه صدقا من صفات نفسه، ولا يجوز أن يكون كذبا بحال. وكان إذا قيل: لو أمرنا الله

بصلاة سادسة كيف كان يكون حكم الكلام أيزيد في نفسه معناه أم لا؟ بأن[١] الزيادة تقع في الأفهام والأسماع لا في نفس الكلام، لأنه في نفسه أمر بكل ما يعلم أنه يأمر به، ونهى عن كل ما يعلم أنه ينهى عنه، وكونه وعدا ووعيدا إنما هو في الخبر عن الثواب والعقاب، فهو وعد لمن يعلم أنه يموت على الإيمان، ووعيد لمن يعلم أنه يموت على الكفر، ولم يزل كذلك على معنى أنه لم يزل خبرا عن هذه الأمور على هذا الوجه.

وكان يقول: إن كلام الله تعالى لم يزل خبرا عما يكون بأنه سيكون قبل كونه، فإذا كان يكون خبرا عنه بأنه كائن، وإذا تقضّى يكون خبرا عنه بأنه كان فتقضى. والوصف يختلف على خبره بتغير حال المخبر عنه، ويكون الخبر واحدا في نفسه[٢]، كما أن علمه بأن سيكون الشيء قبل كونه علم بأنه سيكون، فإذا كان المعلوم فهوعلم بأنه كائن، فإذا كان وتقضى فهوعلم بأنه تقضى وكان، فالعلم واحد والمعلوم متغير الأوصاف بالحدوث عن العدم والعدم بعد الحدوث.

وإذا كان كذلك لم يكن ذلك دليلا عن حَدَث العلم، فكذلك مثله في الخبر. وكذلك كان يقول في خبر النبي ﷺ إذا أخبر أن زيدا سيموت غدا على هذا الترتيب: إنه يكون خبراً عن الموت بأنه يكون قبل كونه، وخبرا عنه أنه كان بعد كونه، والمخبر عنه يتغير، والخبر في نفسه لا يتغير، وكذلك حكم الدليل عنده الذي هو دليل على أن سيكون الشيء أنه دليل على أنه سيكون قبل كونه ودليل على أنه كائن حال كونه.

وليس لذلك صور تتغير لأن الأصوات والحروف عبارات عن الخبر، مع أن ما هو على صورة فعل قد يكون بمعنى يفعل، وما هو على صورة يفعل قد يكون بمعنى فعل، مثل قوله تعالى ﴿ وَقَالَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لَمَّا قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ﴾ [إبراهيم: ٢٢] والمعنى أنه سيقول، ومثل قوله ﷻ ﴿وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِ أَصۡحَٰبَ ٱلنَّارِ﴾ [الأعراف: ٤٤] أي سينادون، وأما يفعل بمعنى فعل، كقول الشاعر:

وإذا مـــــــررت بقبره فاعقر بـه كـــــــوم الجياد وكل قرن سابح

---

(١) قوله «بأن الزيادة الخ» جواب عن السؤال.

(٢) بمعنى أن التغير لا يلحق الكلام وإنما يلحق المتكلّم عنه.

واخضب جوانب قبره بدمائها فلقد يكون أخا دم وذبائح

والمعنى أنه كان كقول الله سبحانه وتعالى ﴿فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: ٤] أي يكون.

وكان يقول: إن كلام الله تعالى شيء واحد لا يتجزأ ولا ينقسم، ولكنه محيط بما لا يتناهى من المعاني، وإذا قيل: إنه كلمات كما قال الله تعالى ﴿مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ٢٧] كان على معنى التفخيم والتعظيم والتكبير بأنه ينوب مناب الكلمات، كما قال الله تعالى ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٤]، وكما قال ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ ٱلْقَٰدِرُونَ﴾ [المرسلات:٢٣]، وقد يفخم الشيء بأن يخبر عنه بلفظ الجمع على معنى أنه وإن كان في نفسه واحدا فهو كالجميع. وكان يقول: إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى كلامان ولا علمان ولا قدرتان، وأن القديم الأزلي في نوعه لا يجوز أن يكون أكثر من واحد إذا كان طريق إثباته العقول، وتارة يجعل دليل ذلك الإجماع بعد استسلام القول بقِدَمه، وتارة يستدل على ذلك من جهة العقول.

وكان يخطئ قول من قال من أصحابنا: إن قوله للشيء: كن، خلقٌ له أو فعلٌ له. وكان يقول: إن خلق الشيء هو الشيء المخلوق، وفعله هو الشيء المفعول، وإن القول غيره.

وكان يجري القول عنده بأن كلام الله تعالى لا يخلو من أن يكون أمرا أو نهيا أو خبرا أو استخبارا مجرى القول بجواز خلو الحيِّ من أن يكون متكلما أو ساكتا أو [ ][1].

ويخطئ قول من قال من أصحابنا: إن كلام الله تعالى في الأزل خلا من أن يكون أمرا أو نهيا أو خبرا أو استخبارا، ويقول إن خروج الكلام من هذه الأوصاف غير معقول شاهدا أو غائبا، وإنه حيث وجد الكلام فلنفسه يكون على هذه المعاني، إلا أن العبارات المختلفة تدل عليه، والمعبر عنه على هذه الأحكام.

وكان يقول: إن الكلام الواحد لا يمتنع أن يكون أمرا نهيا، أما في كلام الله سبحانه وتعالى فواجب كونه أمرا نهيا، وفي كلام غيره فلا يمتنع أن يكون أمرا نهيا؛ أمرا بالشيء نهيا عن تركه، وهو إذا كان على الإيجاب للمأمور، فأما المندوب إليه فقد قال في موضع: إنه مأمور

---

(١) كلمة غير مقروءة في النسخ الثلاث.

به، وسمى الندب أمرا، وقال في موضع: إن الأمر هو الإيجاب، وسمى الندب أمرا توسعا.

وكان يقول: إن ما هو واجب في كلام الله سبحانه من كونه كلاما واحدا أمرا نهيا خبرا استخبارا، وهو في نفسه معنى واحد، ككون علمه شيئا واحدا محيطا بالمعلومات على اختلافها.

وكذلك قدرته تشمل المقدورات التي لا تتناهى على اختلافها واتفاق أجناسها، وذلك لا يجوز في قدرتنا وعلمنا، وكذلك في كلامنا إذا كان أمرا ببعض ما يؤمر به وخبرا عن بعض ما يخبر عنه ولا يحيط ويشمل إحاطة كلامه واشتماله على المأمورين والمخبرين، وقد أجاب في موضع في علم المحدَث بأنه لا يمتنع أن يكون علم محدَث يحيط بالمعلومات، ولم نر له نصا في إجازة مثل ذلك في خبر المحدَث.

وقياس هذا المذهب يوجب التسوية، لأن متناول العلم والخبر ومقتضاهما لا يختلف في التعلق، مختصا بوجود دون عدم وعدم دون وجود، فأما القدرة والسمع والبصر في صفات المحدث، فإنه لم يختلف مذهبه في أن كل واحدة منها لا تتعلق بشيئين أصلا[1].

ولم يختلف مذهبه في أن الكلام شاهدا وغائبا معنى غير الحروف والأصوات، وأنه لا يصح أن يقوم إلا بالحي، وما ذكره في تأويل قوله ﷻ ﴿قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١] من أن ذلك قول على الحقيقة محمول على أنه كان مقرونا بالحياة، وكذلك مقتضي مذهبه في كلام الذراع المشوية أنه وجد فيها مع الحياة. وكان لا ينكر أن تسمى الأصوات والحروف كلاما، كما تسمى الكتابة والإشارة كلاما على مجاز اللغة واتساعها، بل كان يقول إن تسمية الأصوات حروفا توسع في أصل اللغة، لأن معنى الحرف هو الطرف، منه يقال: حرف السيف، وحرف الوادي، وحرف الحائط، وهو طرف منه، وذلك لا يكون إلا لأجزاء متصلة هي نهايات أجزاء أخر.

وكان يقول: إنه يحتمل أن يكون الكلام يسمى كلاما اشتقاقا من الكلم الذي هو

---

(١) أي لا تتعلق هذه الصفات الحادثة بمتعلَّقين على سبيل الجمع في آن واحد، مع أنها تتعلق بأشياء كثيرة على البدل والتناوب. وقد جوَّز الإمام الرازي تعلق العلم الحادث بمعلومين معا في آن واحد، محتجّا بأن إيقاع الحكم يستلزم كون موضوع القضية ومحمولها متعقلان معا آن إيقاع النسبة الحُكمية.

الجرح والأثر الواقع به، لأن المتكلم به في مخاطبة من يخاطبه كالمؤثر فيه به.

وربما كان يستدل من جهة اللغة والشعر تقريبا لقوله: إن الكلام هو المعنى القائم بالنفس دون الأصوات والحروف، وينشد قول الحطيئة:

إن الـــــــكلام لفـي الفـؤاد وإنمـا جعــــــــل اللسـان على الفؤاد دليلا

ويقول الله ﷻ: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: ٩٩]، يعني في نفسه ولا يظهر عليه بعبارته.

وكان لا يمتنع من إجازة وجود كلام واحد بمحل كما يقول في العلم والقدرة وسائر المعاني، وكذلك مقتضى مذهبه في الصوت أنه لا يقتضي التأليف والتركيب، وأنه معنى واحد لا ينكر أن يحدث في جزء واحد.

وكان يقول: إن الأصوات متجانسة ومتضادة وكذلك الكلام، ولا يجوز وجود كلامين ولا صوتين في محل واحد معا، كما يقول في سائر أجناس الأعراض.

وكان يقول في أضداد الكلام: إنها الموت والخرس والسكوت والطفولية والبهيمية والآفة الغامرة للحي المخرجة له من وجدان الكلام في نفسه(١). وكان لا ينكر وجود السكوت والخرس في الجزء الواحد عقيب الكلام، ولا يرى الخرس عجزا بل كان يقول: يجوز وجود الكلام مع العجز عنه، كما يجوز وجود العجز مع الحركة المعجوز عنها، وكان لا يجعل معنى السكوت بانطباق الشفتين وتسكين الآلة، بل كان يقول: إن السكوت والخرس من صفات الحي، كالعلم والجهل والإدارة والسهو والعجز والقدرة، وكذلك يقول في سائر المعاني التي تتعاقب وتتضاد إذا كان واحد منها يقتضي الحياة فعقيبه كذلك. والانطباق وسكون الآلة يوجد مع الموت.

---

(١) ضد الكلام الخرس والبكم، وما ذهب إليه الإمام الأشعري على سبيل التوسع، فالطفولية والبهيمية والموت ونحوها تستلزم ما هو ضد الكلام، أي الخرس والبكم. وهما يطلقان على معنيين في حق القديم وعلى معنى واحد في الحادث. فيطلقان على الآفة المانعة من الكلام. وهذا المعنى يتنزّه عنه واجب الوجود تعالى. والمعنى الثاني هو السكوت عن بعض متعلقات الكلام، وهذا المعنى يتنزه عنه وواجب الوجود، وأما بالنسبة للحادث فإنه ليس بكما في حقه.

وكان يقول: إن ما يوجد في الصدى من الصوت ليس بكلام، وهو صوت الصدى، وليس بفعل للمحدث، وكان يحيل في الجملة أن يولِّد العرض عرضا أو يتولَّد شيء من شيء. وسنكشف عن مذهبه في إحالة القول بالتوليد بعد ذلك بأكثر من هذا الشرح إن شاء الله تعالى.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في باب الإرادة وما يتعلق بذلك من فروعها

اعلم أنه كان يقول: إن معنى المريد وحقيقته من له إرادة، وحقيقتها أنها صفة نافية للسهو عن الحي، موجبة حكم المريد لمن قامت به. وكان يقول: إن ذلك مما يستوي فيه أمر الشاهد والغائب، لأن حقائق المعاني لا يصح أن تختلف أحكامها بالحضور والغيبة وكذلك الحدود.

وكان يقول: إن للإرادة أسماء وأوصاف، منها القصد والاختيار، ومنها الرضا والمحبة، ومنها الغضب والسخط، ومنها الرحمة، وكل ذلك مما يجري على الله ﷻ ويوصف به.

وأما ما عداها من الأسماء مثل العزم والشهوة وميل النفس وتوقان النفس إلى الشيء، ومثل الحرص والإشفاق والحسد والغبطة، فإن جميع ذلك مما لا توصف به إرادة الله ﷻ، وإن كل ذلك مما يرجع إلى أوصاف إرادتنا.

وكان يقول: إن الإرادة المحدَثة عرض غير باق، لا يصح قيامها بنفسها وتقتضي حيا تقوم به، وإرادة القديم قديمة باقية ليست بعرض، وكان يحيل وجود إرادة لا في محل ولا قائما بالمريد بها.

وكان يقول في الحكم الذي يجب عن الإرادة وما اشتق له منها: إن ذلك يجب للحي، والحي هو الذي قامت به حياته، وإن الحكم اللازم للحي هو أنه يستحيل أن يخلو من الإرادات وأضدادها شاهدا وغائبا، كما يستحيل أن يخلو الحي من العلوم وأضدادها.

وكان يقول: إن إرادة الله تعالى صفة من صفات ذاته، واجبة له، وإنها متعلقة بكل مراد على الوجه الذي علم أنه يكون المراد وأن لا يكون، من خير وشر وطاعة ومعصية، وإنه يريد أن يكون الشر شرا من أهل الشر ولأهل الشر كما يعلمه شرا، كذلك يريد الخير من

أهل الخير لأهل الخير أن يكون خيرا لهم كما علمه، وإنه لا يصح أن يريد خلاف ما علم الله تعالى، ويصح أن يقدر على خلاف ما علم. وتحقيق ذلك أن يكون قادرا على ما علم أنه لا يكون، وكان يفرق بينهما بأنه إذا أراد كونا ما علم أنه لا يكون كان مقصرا عن بلوغ مراده، والتقصير عن بلوغ المراد عجز ونقص. فأما إذا قدر على ما علم أنه لا يكون فليس في ذلك رجوع نقص إلى ذاته، لأن انتقاء المقدور مع كون القادر قادرا عليه لا يوجب نقصا للقادر مع استحالة أن يكون ممنوعا بغيره بوجه من الوجوه، وليس كذلك انتفاء المراد، لأن انتفاءه على الوجه الذي تعلقت الإرادة بكونه دلالة على نقص لذات المريد وآفة ترجع إليه.

وكذلك كان يقول في الأمر بخلاف ما علم على هذا المعنى الذي ذكرنا أنه يأمر بما علم أنه لا يكون، لأن انتفاء المأمور به على هذا الوجه لا يقتضي له نقصا بعد ما كان مرادا أن لا يكون، وإنما كان يلحق النقص إذا كان مرادا أن يكون فلم يكن على ما أراد.

وإنما كانت هذه الدلالة على هذا النقص بانتفاء المراد وتعذره متعلقا دون أن تتعلق بانتفاء المقدور والمأمور به، لأن دلالة النقص والعجز هو انتفاء المراد أن يقع مع الوجه الذي أراد المريد أن يقع عليه، كما أن تأتيه بحسب الإرادة دلالة على تفرد مشيئة المريد وقدرته، وبهذا يفرق بين القادر والعاجز وبين الدلائل على القدرة والعجز.

وكان يقول في جواب من يسأله ويقول إن الله تعالى أراد الكفر والمعاصي: إني أقول ذلك مقيدا لا مطلقا، وهو أنه أراد أن يكون كفرا للكافر منهيا عنه قبيحا منه معاقبا عليه كفرا للكافر كما علمه، كذلك وكان يقول: إطلاق ذلك يوهم الخطأ لأجل أنه يقال قد أراد كذا بمعنى أمر به على توسع اللغة، وما يوهم الخطأ من إطلاق الألفاظ فالمنع منه واجب.

وكان يقول: كسب المكلف إنما يكون طاعة إذا وقع بحسب الأمر به فقط، ويكون معصية إذا وقع بخلاف الأمر، ولا تعتبر في ذلك الإرادة، ويقول: حقيقة الطاعة موافقة الأمر، وحقيقة المعصية مخالفته، ولا يراعي في ذلك الإرادة دون الأمر والنهي.

وكان يقول: إنه ليس بمنكر أن يكون الآمر آمرا بما يريد أن لا يكون، كما يكون آمرا بما يعلم أنه لا يكون، وإنه ليس من شرط الأمر إرادة الآمر للمأمور به، وإن الواجب في أمر

الله ﷺ بما علم أنه لا يكون أن يكون أمرا بما أراد

أن لا يكون، وكذلك نهيه نهيا عما علم أنه لا يكون وأراد أن لا يكون.

وكان يختار من هذه العبارات تأخير حرف النفي، وهو أن يقول: أراد أن لا يكون وعلم أن لا يكون، ولا يقال لم يرد أن يكون، ولا يقال أيضا لم يعلم أنه يكون؛ لأن تقديم حرف النفي على الإرادة والعلم يوهم نفي الإرادة والعلم، ولا يجوز نفي إرادته عن مراده، ولا نفي علمه عن معلوم بوجه من الوجوه، وكذلك لا يقال في سائر صفات ذاته: إنه لم يسمع ولم يقدر ولم يخبر على هذا النحو، لأن النفي في جميع ذلك ممتنع، وإن ما ورد به لفظ الكتاب فالمراد من ذلك التأخير وإن تقدم في الذكر، مثل قوله تعالى ﴿أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعۡلَمُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ [يونس: ١٨] وقوله تعالى ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقول المسلمين: ما لم يشأ لم يكن، وكل ذلك عنده يجري مجرى التوسع والحقيقة من ذلك ما ذكرنا.

وكان يقول: إن الكراهة لا تضاد الإرادة على الإطلاق، بل الإرادة هي الكراهة على وجه، وذلك أنه إذا أراد كون شيء فقد كره فقده، وإذا أراد فقده فقد كره كونه، وأن إرادته لكون الشيء هو نفس الكراهة لفقده، كما كان نفس الأمر بالشيء نهيا عن ضده، ونفس النهي عن ضده نفس الأمر به، إذا كان الأمر به إيجابا له. وكان يقول: إن معنى قوله تعالى ﴿وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ فَثَبَّطَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٦] أي أراد أن لا يكون فصرفهم حتى كان ما أراد أن يكون، ولم يكن ما أراد أن لا يكون، وإن قوله تعالى ﴿ كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكۡرُوهٗا﴾ [الإسراء: ٣٨] معناه على أحد وجهين، أحدهما: أن يكون المراد به أن يكون مكروها أن يكون، وهو الذي سبقت إرادته بأن لا يكون. والوجه الثاني: أن يكون مكروها على معنى أنه منهي عنه مذموم لأن الكراهة تستعمل في معنى الذم والتحريم. وربما تأول ذلك ومثله على معنى أنه مكروه أن يكون حسنة، ومراد أن يكون سيئة كما يكون معلوم أن يكون سيئة.

وكذلك يقول في نحو قوله إن الله تعالى ﴿لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥] أحد تأويلين،

أحدهما: أن يكون معناه لا يحب الفساد لأهل الصلاح، بل يحبه لأهل الفساد الذين

علم أنهم يكونون له أهلا. أو يكون معناه: لا يحب الفساد أن يكون صلاحا، بل يجب أن يكون فسادا كما علمه فسادا، وكذلك يقول في مثل قوله تعالى ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وأن معناه: ولا يريد اليسر لأهل العسر، ولا يريد العسر لأهل اليسر إنما يريد اليسر بأهل اليسر، والعسر بأهل العسر. وأهل اليسر هم الذين علمهم لليسر والخير والطاعة أهلا، وبذلك عاملين وإليه صائرين وعليه موافين، وكان يقول في تأويل الآي التي في القرآن مما جرى مجرى ذلك: إن طريقة تأويله هذه الطريقة التي بيناها كنحو قوله تعالى ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٨] ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ويحمل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩] ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام ١١٢] ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟﴾ [البقرة: ٢٥٣] ﴿فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، إن جميع ذلك رجع معناه في التحقيق إلى أنه شاء أن يكون هداية قوم وإيمانهم دون قوم اختيارا، ولو أراد أن يكون ذلك للكل شاملا جامعا لكان ما أراد، وكذلك لو شاء أن يهتدوا ويؤمنوا إجبارا وإكراها لكان ذلك على حسب ما شاء، وإن تأويل المعتزلة يرفع وجه التمدح بذلك، وتقدير قوله تعالى: فلوشاء، على حسب تقدير قوله ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: ٢٣] لا أنه يكون ما لا يعلم ولا يشاء.

وكان يقول: إن انتفاء مراد المريد على الوجه الذي يريد دلالة على نقص المريد شاهدا وغائبا، كما أن تأتي الأفعال المحكمة من فاعليها دلالة على علمه شاهدا وغائبا، وتعذرها عليه مع وجود قدرته وإرادته دلالة على فقد علمه بها. وإن هذه الدلالة على النقص ثابتة إذا تعذر وقوع المراد على الوجه الذي تعلقت به الإرادة، وإن كان المريد قادرا على إيقاع مراده على خلاف ذلك الوجه، ولذلك لم يسقط عن المعتزلة ما يجب عليهم من إلحاق النقص به إذا زعموا أن مراده ينتفي على الوجه الذي أراد، ولا يلحقه النقص لأجل أنه قادر على إيقاع مراده على خلاف هذا الوجه.

وكان يقول: إن المعتزلة يلزمهم إلحاق النقص لله ﷻ في قولهم: ويكون في ملكه ما يكره ولا يكون ما يريده، لأن وقوع ما يكره وقوعه دلالة نقصه، وانتفاء ما يريد وجوده

كذلك، وإن من زعم أنه يفعل ما يكرهه الله تعالى، فقد أوجب أن يكون له مكرها، كما أن من فعل ما يسخطه فقد أوجب أن يكون له مسخطا، وإن المكره على كون الشيء في ملكه لا يكون إلا مقهورا.

وكذلك كان يقول في الإباء: إنه بمعنى الكراهة، وإن ما كره كونه فقد أباه، وإنه لا فرق بين أن يقال: كان ما كره كونه، أو كان ما أبى كونه، وقد يستعمل الإباء في معنى الامتناع، إلا أنه لا ينافي معنى الكراهة، كما يقال: فلان يأبى الضيم، أي يمتنع منه ويكرهه، وإن قوله تعالى: ﴿وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ﴾ [التوبة: ٣٢] يرجع معناه في الحقيقة إلى ما ذكرنا من الكراهة، وهو أنه يكره إلا أن يكون إتمام نوره. وقد بينا فيما قبل أنه كان يقول: إن رضاه وسخطه يرجع إلى الإرادة، وهي سابقة للأفعال، وإن من يسره للخير كانت أفعاله واقعة عن رضاه مرضية، ومن سبق منه عليه السخط، وهو الذي أراد أن يكون كافرا وعلى كفره معاقبا، فهو الذي سبق علمه بحاله على ذلك، ويكون كفره ومعاصيه عن السخط القديم عليه، وإنه لا يجوز أن يقال على الحقيقة: أسخطته أو أغضبته أو أرضيته، لاستحالة أن يلحقه التغيير من غيره، أو يجوز عليه التغيير بوجه من الوجوه. ويحتمل تأويل قوله ﴿ فَلَمَّآ ءَاسَفُونَا ﴾ [الزخرف: ٥٥] على معنى أنهم آسفوا أولياءنا، كما قال في آية أخرى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ ﴾ [الأحزاب: ٥٧]، وفي آية أخرى ﴿يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ ﴾ [المائدة: ٣٣]، وفي الحقيقة لا يحارَب ولا يؤذى، وإنما يحارَب أولياؤه، ويؤذي أولياؤه، فجارٍ على توسع اللغة، ذلك كما قال ﷺ هذا جبل يحبنا ونحبه، والمراد بذلك أهله.

وكان يقول: إن الحكيم لم يكن حكيما لأنه أراد الحكمة، ولا السفيه كان سفيها لأنه أراد السفه. ألا ترى أن أحدنا يريد موت زيد والموت لا يكون إلا حكمة من فعل الله تعالى، ولا يكون بهذه الإرادة لهذه الحكمة حكيما إذا كان منهيا عن إرادته؟

وقد يريد المحتاج منا إلى نفع غيره إذا علم أنه إن تسفه عليه نفعه سفهه، فيريد ذلك، فلا يكون سفيها. وكان يقول: إن مجرى مريد السفه في انقسام حكمه إلى وجهين مجرى مريد الطاعة في انقسام حكمه إلى أمرين، وذلك أنه قد يريد الله طاعة عبده ولا يكون مطيعا،

وقد يريد أحدنا طاعته فيكون مطيعا، كذلك أحدنا يريد معصيته فيكون عاصيا، ويريد الله تعالى معصيته فلا يكون عاصيا، والذي فرق بينهما ما ذكرنا من أمر المرتبة والفرق بين منزلة المأمور والآمر وبين من يتعلق به النهي وبين من لا يتعلق به.

وكان يقول لمن يسأله إذا كان حق الله تعالى على عبيده واجبا، أفأراد حقه منهم أو تركه عليهم؟ بأن من علم أنه يأتي بحقه إذا أمره بذلك فهو مريد أن يأتي به، ومن علم أنه لا يأتي به وقد أمره فهو مريد أن لا يأتي به. وهذا تفصيل بعض تلك المسائل التي أجملنا الجواب فيها على أصله، وهو أنه يريد كون الأشياء على حسب ما سبق به العلم، ويريد كون المعلوم أن يكون وفقد المعلوم أن لا يكون.

وكان يقول: إن استحالة وقوع الأمر في ملكه إلا مرادا له لا يكون عذرا للعاصي والكافر، كما أن استحالة كون الشيء في ملكه إلا معلوما له كونه قبل كونه لا يكون عذرا للمخالف لأمره. وإن سبيل المعلوم كونه في وجوب كونه كسبيل المراد كونه في وجوب كونه بحسب الإرادة، لا أن العلم يدخله في ذلك أو يحمله عليه أو يصير بذلك ملجئا مضطرا وكذلك الإرادة.

وكان يقول: إن سبيل امتناع الخُلْف في خبره كسبيل امتناع الخلف في مراده وكسبيل امتناع الخلف في معلومه، فكما يجب أن يكون مُخبَره بحسب خبره ومعلومه بحسب علمه، كذلك يجب أن يكون مراده بحسب إرادته، ويجعل حكم الجميع في ذلك سواء، ويحيل خلافه.

وكان يقول في أوصاف الإرادة مما يوصف بها البارئ تعالى إذا سئل عن تفصيل ذلك مثل ما كان يقول في الإرادة، كقوله في الرحمة من صفات الذات، إذ هي الإرادة والكراهة من صفات الذات، إذ هي الإرادة على الوجه الذي بينا، وكذلك الاختيار والمحبة والرضا والسخط والعداوة. وكان يتأول قول المسلمين في دعائهم: اللهم أرد بنا الخير ولا ترد بنا الشر، على أن معنى ذلك يرجع إلى سؤال المراد لا الإرادة، كما أن قولهم: اللهم اسمع واعلم، يرجع إلى حال المسموع والمحكوم والمعلوم لا إلى السمع والعلم.

وكان يقول: إن في إجماع المسلمين على إجازة قول القائل: أراد الله أن لا يكون،

دلالة على فساد قول من قال: إن الإرادة هي الأمر، وعلى فساد من قال: إن إرادة الله تعالى مع المراد لا قبله ولا بعده، وعلى فساد قولهم: إن إرادة الله تعالى تتبع حدث المراد فقط. وقد بينا من مذهبه أيضا أن التمني إرادة مخصوصة وهو إرادة ما علم أنه لا يقع أو غلب على ظنه بأنه لا يقع، وأن ذلك دلالة على نقص المريد وعجزه وتقصيره عن بلوغ المراد، فلذلك لم يجز أن يريد الله سبحانه كون ما علم أنه لا يكون. وكان يقول: إنا لا نأبى القول بأنا وسائر المؤمنين منقوصون مقهورون إذا أردنا إيمان اليهود والكفار فلم يكن، وكرهنا كفرهم فكان، وقد وصف الرسل أنفسهم عند ذلك بمثله، كقول نوح ﷺ: ﴿أَنِّي مَغْلُوبٌ فَٱنتَصِرْ﴾ [القمر: ١٠] لما لم يتم مراده، حكم لنفسه بالقهر والعجز، وإنما يستحيل العجز والقهر في صفة الله ﷻ دون صفاتنا.

وكان لا يأبى القول بأن الله تعالى مريد للمتضادات على الوجه الذي سبق العلم بكونها وفقدها، فيكون مريدا لكون أحد الضدين بأن يكون، وهو ما علم أنه يكون، وانتفاء ضده، وهو ما علم أنه لا يكون، كما أنه يوصف بالقدرة على المتضادات ثم يكون حدوثها على الوجوه التي يصح أن تحدث عليها، وإن الذي يستحيل من ذلك أن يكون مريدا لحدوث الضدين معا، وذلك في الاستحالة يجري مجرى استحالة أن يعلم وجود الضدين معا في محل واحد.

وكان يقول: إن الاستدلال على التوحيد بالتمانع في المراد إنما يصح على أصولنا إذا قلنا: إن أحدهما إذا لم يتم مراده كان عاجزا، والعجز نقص ودليل للحَدَث. فأما المعتزلة فلا يصح لهم ذلك، إذ أجازوا أن لا يتم مراده من عبده في طاعته له، [1] فلا يلحقه نقص بذلك على أصولهم. وكان لا يفرق في باب إلحاق النقص بين ما يوصف بالقدرة عليه، وبين ما لا يوصف بالقدرة إذا تعذر مراده. ألا ترى أن أحدنا إذا تمنى زوال مرضه فلم يقع كما أراد تقرر نقصه في نفسه عنده ولم يخرجه عن النقص أن ذلك غير مقدور له؟ فعلم أن فرقهم في

(١) لما ساوى المعتزلة بين الإرادة والأمر، لزم عن ذلك أن الله تعالى لما أمر الناس بالإيمان كان مريدا لإيمانهم، ولكن قد اختار الكافرون الكفر على الإيمان، فلأجل ذلك أجازوا أن لا يتم مراد الله تعالى فيما أراده للناس. وبناء على هذا المذهب الفاسد للمعتزلة لا يصح الاستدلال ببرهان التمانع لإثبات وحدانية الله تعالى.

ذلك باطل بأن أحدهما مقدور والآخر غير مقدور.

وكان يقول: إن البغداديين من المعتزلة إذا قالوا إن الله تعالى لا يوصف بالإرادة على الحقيقة فقد أبطلوا الاستدلال بذلك، لإحالتهم وصفه بالإرادة، ووصف التمانع لا يصح إلا إذا اختلف المرادان.

وكان لا يفرق بين المشيئة والإرادة، وينكر القول بالطبع والطبيعة، ويقول: إن الحوادث كلها أفعال الله تعالى باختياره ومشيئته وتدبيره وتقديره، وليس شيء منها موجبا لشيء، ولا طبيعة له تولده، بل كل ذلك اختراعه باختياره على الوجه الذي اختاره وعلمه.

وكان يثبت للمحدَث اختيارا على الحقيقة بمعنى الإرادة، كما يثبت له قدرة واستطاعة، ويقول إن اختياره وقدرته عن اختيار الله تعالى وقدرته، وإن الله جعل المختار مختارا والكاره كارها والمستطيع مستطيعا والعاجز عاجزا على معنى أنه جعل هذه المعاني وخلقها له بعد ما لم تكن. وكان يقول: إن أول إرادات الإنسان ضرورة، وأول علومه أيضا ضرورة حادثة بعلم الله سبحانه وإرادته.

وكان لا ينكر أن تراد الإرادة ويعلم العلم وتكره الكراهة ويجهل الجهل، وينكر أن يقدر أحدنا على القدرة ويعجز عن العجز.

وكان ينكر حدوث فعل مُحكم لا بعلم الفاعل وإرادته على وجه من الوجوه. وكان يقول: لا ننكر أن تكون للإنسان إرادة ضرورية كما تكون له علوم ضرورة، وأن تكون له إرادات مكتسبة كما تكون له علوم مكتسبة، وأن العشق إرادة ضرورية، وكراهة الألم والضرر ضرورية، والشهوة إرادة ضرورية للمنافع.

وكان يقول: إنه لا ينكر أن يراد الشيء من وجه ويكره من وجه، كما يعلم من وجه ويجهل من وجه، وينكر أن يقدر عليه من وجه ويعجز عنه من وجه، كما ينكر أن يثبت من وجه وينفى من وجه.

وكان يقول: إنه لا يُنكَر فيما بيننا وجود أمر يكون الآمر كارها للمأمور به. كالإمام إذا أمر بقتل ابنه وقد وجب عليه القصاص، فإنه يكون آمرا بما يكره كونه، وكالمصدق دعواه

على عبده معصيته إذا قال لعبده: افعل كذا وأراد بذلك تصديقه في عصيانه له إنه يكون كارها أن يفعل ما أمره به، ويكون مع ذلك آمرا على الحقيقة، ولوأراد وقوع المأمور به كان سفيها.

وكان يقول: إنه واجب فيما علم الله أنه لا يفعل المأمور به ذلك، أن لا يكون مريدا له، وإن أمره من يعلم أنه لا يفعل ما أمره به، وإرادته لذلك علامة أنه ساخط عليه معاقب له، كما كان أمره من علم أنه يفعل ما أمره به علامة أنه راض عنه مثيب له.

وكان يسوي بين العلم والإرادة في أنهما ليسا بشرطين في صحة الأمر بالمأمور به، بل يصح تعذر الأمر مع هاتين الصفتين ومع كونهما متعلقتين بالمأمور به على وجه دون وجه. وكان يقول: إن الله تعالى أمر إبراهيم ﷺ بذبح ابنه وأراد أن لا يذبحه. ألا ترى أنه فداه بذبح عظيم فلوكان أراد أن يذبحه أو كان قد ذبحه لم يكن للفداء وجه ولا معنى؟

وكان يقول: إن إرادة الإيمان من المؤمن طاعة، وهي بعينها كراهة الكفر، وكراهة الإيمان من الكافر كفر، وهي بعينها إرادة للكفر، وكذلك إرادة الطاعة تكون كراهة لأن تكون معصية، وكذلك كان يقول في أمرنا ونهينا أن نفس أمرنا بالشيء إذا كان إيجابا له هو نفس نهينا عن ضده. وكان يفرق بين ذلك وبين العلم والجهل والقدرة والعجز، ويحيل أن يكون العلم بالشيء جهلا بغيره على كل وجه، أو القدرة على الشيء عجزا عن غيره على كل وجه، وكان يفرق بينهما بأن المريد للشيء واجب أن يكون كارها لضده إذا كان له ضد، والموجب للشيء يجب أن يكون ناهيا عن ضده، ونفس إيجابه هو نفس نهيه، لأنه لوكان غيره جاز أن يوجد مع عدمه وكان لا ينكر أن يوجب فعل الشيء من لم ينه عن ضده وتركه، أو يريد الشيء من لا يكره ضده، كما لا يستحيل أن يعلم الشيء من لا يجهل ضده، ويقدر عليه من لا يعجز عن ضده.

وكان يقول في جواب من سأله فيقول: إذا لم يكن الله سبحانه وتعالى سفيها بإرادة السفه لأنه أراد أن يكون غيره به سفيها، فهلا جاز أن يريد أحدنا ذلك على الوجه الذي أراده الله ولا يكون سفيها؟ فإن أحدنا لوأراد ذلك على هذا الحد لم يكن سفيها ولا ملوما، بل كان بذلك مسلّما لأمر الله ﷻ، ومستسلما لحكمه وراضيا بقضائه على الوجه الذي يرضى

له أن يرضى به.

وكان يقول: إنه لا ينكر أن تتعلق الإرادة بحدوث الشيء وبحدوثه على الأوصاف التي حدثت عليه مما يتعلق بالفاعل، وكان يأبى أن يكون القديم مرادا وجوده على وجه أن تتعلق الإرادة بصفة من صفات ذاته، لأن الإرادة تختص ما يصح أن يحدث بأن يحدث، أو بأن لا يحدث دون ما يمتنع أن يحدث. وكذلك كان يقول في الأمر والقدرة ووصف تعلقهما، ويفرق بين تعلق الأمر والإرادة والقدرة، وبين تعلق العلم والسمع والبصر من الوجه الذي ذكرنا.

وكان يقول: إنه لا ينكر أن يريد الإنسان فعل غيره على الحقيقة، وينكر أن يقدر على فعل غيره مما لا يكون في محل قدرته، ويفرق بين الإرادة والقدرة في ذلك، وبها كان يفرق بين القول بأن الإرادة لا تقتضي وجود المراد معها لأجل الإرادة، وأن القدرة تقتضي وجود المقدور معها لأجل القدرة، وأن ما يوجد من المراد مع الإرادة فلأجل اقتضاء القدرة مقدورها معها لا لأجل الإرادة.

وكان ينكر قول النجارية: إن معنى: أراد الله كذا أي لم يغلب على كونه، ويقول: لوكان ذلك كذلك، لكان مريدا أن يكون الرجل امرأة والمرأة رجلا، لأنه لم يغلب فيها، ومع ذلك فلا يصح أن يكون مريدا لها.

وكان يحيل قول القائل: أراد الله أن يكون المسيح إلها معبودا، لأن المسيح لم يكن إلها، فيكون البارئ تعالى مريدا أن يكون إلها، وإنما يريد الشيء على ما هو عليه من حقيقته، ولكنه أراد عبادة العابدين له، وأراد أن تكون تلك العبادة قبيحة فاسدة، وليس معنى الإله إنه معبود، فيجب إذا أراد عبادة العابدين له أن يكون مريدا أن يكون إلها.

وكان يقول: إن قول القائل: فعل الله تعالى كذا لكذا، ذووجهين؛ إما أن يكون معناه إشارة إلى عاقبته وإلى ما يؤول إليه كقوله تعالى ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص: ٨]، والثاني أن يكون بمعنى الإرادة، كقول القائل: بنيت داري لأسكنها، ومعناه أريد أن أسكنها، وعلى ذلك كان يحمل قوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] أن معنى ذلك: ما خلقتهم إلا وأنا مريد لعبادتهم، وهم الذين علم

أنهم سيعبدونه، لاستحالة أن يكون مريدا كون ما علم أنه لا يكون، وكذلك كان يحمل قوله ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ [الأعراف: ١٧٩] على ذلك، وأن معناه خلقت كثيرا من الجن والإنس وأردت أن أدخلهم جهنم، والظاهر من هذه اللام الدلالة على الإرادة، وهو لام كي، وإذا كان للعاقبة فإنما يصار إليه بدليل، ولذلك لا يقال: خلق الله الخلق لينفعهم، ولا ليضرهم مطلقا، بل يقيد ذلك، إذ ليس عاقبة كلهم المنفعة ولا عاقبة كلهم المضرة، فمن علم أنه ينتفع فقد خلقه للمنفعة على معنى أنه خلقه وأراد أن ينتفع، وكذلك القول فيمن خلقهم للمضرة على هذا الترتيب، فاعلمه.



فصل

في إبانة مذهبه في القول برؤية الله سبحانه بالأبصار

اعلم أنه كان يقول: إن رؤية الله تعالى جائزة من جهة النظر والقياس في كل حال يصح فيها وجود الرائي، ولكل واحد سواء كان مؤمنا أو كافرا، مكلفا أو غير مكلف. وكان يقول: إنه لم يزل مرئيا لنفسه برؤيته القديمة، فأما القول بوجوب الرؤية للمؤمنين في القيامة، فإنه كان يقول إن طريق ذلك الخبر[1]، وقد ورد بذلك نص الكتاب والسنة واتفقت عليه الصحابة وفقهاء الأمصار من التابعين ومن بعدهم. وكان لا يفرق بين القول بأن الله تعالى يُرى بالبصر ويُدرك بالبصر، ويقول: إن الإدراك المقرون بالبصر لا يكون إلا رؤية البصر، وكان يقول: إنه ينظر إليه بالنظر الذي في الأعين، وإن النظر المقرون بإلى مضافا إلى الوجه فذلك لا يكون إلا رؤية البصر في اللغة، وإن قول القائل: رأيت ببصري، ونظرت بوجهي، وأدركت ببصري، وأنست ببصري، وأحسست ببصري، إن ذلك في اللغة بمعنى واحد، وربما نصر قول من قال من أصحابنا: إن الإدراك بالبصر يقتضي الإحاطة بالمدَرك، وإنه يُرى بالبصر ولا يدرك به، إلا أنه كان لا يذهب هذا المذهب.

وإذا قيل له: أتجيز أن يكون محسوسا بالبصر كما يكون مرئيا بالبصر؟ أجاب بأن القائل بذلك إن رجع بالحس إلى الرؤية فالمعنى صحيح، وإن رجع إلى معنى آخر، نُظر فإن صح المعنى فإطلاق اللفظ عنده موقوف على السمع.

---

(١) رؤية الله تعالى جائزة عقلا، والقطع بأنها حاصلة لعباده طريقه النقل على ما هو الأصح من مذهب الأشاعرة. وقد استدل البعض ومنهم الشيخ الأشعري على وقوعها بالاستدلال العقلي بأن الله تعالى موجود، وكل موجود يصح أن يُرى، فالله تعالى يصح أن يُرى، وقد اعتُرض على هذا الدليل وضُعِّف. وبالجملة فالأخبار على رؤية المؤمنين لربِّهم يوم القيامة كثيرة، ولا يستلزم حملها على ظاهرها محالا.

وكان يمنع القول بأنه يُشم ويُذاق ويُلمس أصلا، وربما قسم السؤال في ذلك إلى الإدراك والمماسة، وقال: إن أراد السائل الإدراك فالمعنى صحيح، وإن أراد المماسة فالمعنى واللفظ ممنوعان.

فأما السمع فإنه كان يجري القول في جوازه عليه مجرى القول في الرؤية، ويقول: يجوز أن يسمع ذاته وكلامه، وإنه قد أسمع موسى ﷺ نفسه متكلما، وكان لا يقصر بإدراك السمع عن إدراك الرؤية، ويقول في كل ما يجوز أن يدرك بالرؤية يجوز أن يدرك سمعا.

وكان يجعل العلة في جواز رؤية ما يرى وجودَه، وكذلك يقول في السمع، وإن كل موجود يجوز أن يرى ويسمع، وإن لكل مرئي لنا رؤية، وإن لكل مسموع لنا سمع يخصه وله معنى يعاقبه، وليس يقتضي عنك القول بجواز رؤية الشيء أكثر من وجوده، وفي كونه مرئيا وجود رؤيته، وكان يجعل الوجود علة لجواز الرؤية أولا، ثم يجعل الجواز علة لوجوب كونه مرئيا أو لوجوب القول بأنه يرى، ويفرق بين حدي ذلك وحقيقته.

ويقول: حقيقة ما يجوز أن يرى أنه موجود، وحقيقة المرئي أن رؤية الرائي وجدت له، وكذلك القول في المسموع.

فأما الشرائط التي يذكرها نفاة الرؤية في جواز رؤية الشيء، فليس شيء منها عنده شرطا، كنحوما يذكرون من المقابلة والتلون والقرب والبعد والكثافة واتصال الشعاع وسائر ما يذكرونه. وكان يقول: إن جميع ذلك أوصاف المشاهد، وليس شيء منها شرطا ولا علة في جواز مشاهدته. وكان يقول أن لا معتبر بمجرد المشاهدة في باب القياس والاستدلال والاستشهاد بالشاهد على الغائب، إلا بعد أن تنضم إليه الدلالة، فيفرق بين الأوصاف والعلل والشروط والحقائق، فيجري من ذلك ما حكمه حكم الوصف دون الحقيقة.

وكان يقول: إن ما رئي من المحدثات على هذه الصفات الزائدة على الوجود فسواء عدمت أو وجدت فلا تأثير لها في جواز الرؤية وفقدها، وكان يقول: إن المقابل يرى مقابلا لا لأجل المقابلة، إذ كان قبل الرؤية على صفة المقابلة، وإنما تعلقت الرؤية به مقابلا، وهذا كما يرى المربع مربعا والمدور مدورا لا لأجل أن التربيع والتدوير شرط في تعلق الرؤية بما يرى.

وكان يذهب إلى إحالة رؤية المعدوم، وحكى في كتاب العُمَد أن من أصحابنا من أجاز رؤية المعدوم، فأما هو فقد أنكر ذلك، وقال: علة جواز رؤية الشيء وجوده، والمعدوم ليس بموجود فيستحيل رؤيته، وكذلك يحيل سمع المعدوم وإدراك المعدوم.

وكان يقول: إنما منعنا القول برؤية الكافر لله سبحانه وتعالى خبرا لا نظرا، واتباعا لإجماع السلف لا قياسا، لأن كل من أثبت الرؤية من السلف خص الرؤية للمؤمنين، إلا من أحالها أصلا لكل أحد.

وحكى في المسائل المنثورة أن الأولى من اختلاف الصحابة في رؤية محمد ﷺ ربه تعالى في الدنيا ما ذهب إليه ابن عباس من أن محمدا صلى عليه وسلم رأى ربه في الدنيا، ويرى قوله أولى من قول عائشة ﵂ لمساعدة الظاهر له في قوله ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ [النجم: ١٣] وفي قوله تعالى ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾ [النجم: ١١] ولأن ابن عباس روى عن النبي ﷺ أنه قال: رأيت ربي، وكانت عائشة تتأول ذلك وتحمل الآية في قوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] على العموم اجتهادا منها ونظرا.

وكان يحمل قولها لما قالت ﵂: من زعم أن محمدا ﷺ رأى ربه فقد أعظم الفرية على الله تعالى، أن ذلك منها لا على طريق إحالة الرؤية على الله سبحانه وتعالى بكل وجه، ولكن طريق ذلك إنكارها في الدنيا. ألا ترى أن لفظها خرج على لفظ الماضي؟ وهي أحد من روى عن النبي ﷺ حديث الرؤية، وأن المؤمنين يرون ربهم تعالى يوم القيامة.

وكان يقول: إن القول بالرؤية إجماع الصحابة، لأن كثيرا من خيارهم وعلمائهم وأئمتهم رووا ذلك عن النبي ﷺ، ولم يروأحد منهم إنكارها للمؤمنين في الآخرة، وإنما أنكرت عائشة ذلك في الدنيا، فنقل ما جرى بينهم من الإنكار على الوجه الذي جرى، ولم ينقل عن أحد منهم إنكارا في رؤية الآخرة.

وكان يقول أن محمدًا ﷺ مخصوص بالرؤية في الدنيا، كما قال أصحاب ابن عباس أن الرؤية لمحمد ﷺ والخلة لإبراهيم والكلام لموسى ﵇، وكان ذلك عندهم منتشرا.

وكان يجيب عن سؤال من يسأله في ذلك: كيف يُرى؟ أن هذا لا يخلو من أن يكون

سؤالا عن كيفية الرؤية أو عن كيفية الرائي أو عن كيفية المرئي، فإن كان سؤالا عن كيفية الرؤية فإن شيئا من الأعراض لا كيفية لها، بل الكيفية نوع من الأعراض وهي التركيب والهيئة، وإن كان سؤالا عن كيفية المرئي فلا كيفية له لأنه ليس بأجزاء مركبة، ويقول: هذا كما تحيلون أنتم ونحن كلام من يسأل فيقول كيف يُعلم؟ والجواب أنه يرى بلا كيفية له كما يعلم بلا كيفية له. وكان يجيز أن يخلق الله في الجزء الواحد رؤية فيرى الجزء نفسه بها، ولا يكون في مكان ولا في مقابلة نفسه، لاستحالة أن يقابل الشيء نفسه وهو في نفسه غير منقسم.

وقد أجاب في كثير من كتبه عند سؤالهم: إذا جاز أن يرى بالبصر، فهل يجوز أن يشار إليه حتى يقول الراءون بعضهم لبعض هذا ربنا؟ بأن ذلك جائز والإشارة لا تقتضي للمشار إليه مكانا. ألا ترى أنه يجوز أن يخلق في الجزء الواحد إشارة له إلى نفسه حتى يكون مشيرا بها إلى نفسه ولا يكون في مكان؟

وكذلك كان يجيب في سؤال من يسأل: هل يجوز أن يُغَض البصر دونه؟ بأن ذلك جائز، فلو وجدنا ذلك لكان غض البصر معنى في المُبصِر لا يؤثر في صفة المُبْصَر المَرئي.

وربما كان يجيب في المقابلة بمثل ذلك ويقول: إن أردتم بقولكم أنه يقابَل أي يُدرَك ويُرى فعبرتم بالمقابلة عن إدراكه، فالخلاف في العبارة، وإن أردتم أن يكون في حيز والرائي في حيز فذلك محال على كل حال.

وكان يذهب إلى أن الرؤية لا تقتضي محلا مخصوصا ولا تركيبا لمحلها، بل يجوز وجود الرؤية في كل جزء فيه حياة منفردا كان أو مجتمعا، على أي هيئة كان من التركيب والتأليف.

وكان يذهب إلى أنه لا يمنع من رؤية ما يجوز أن يرى إلا وجود ضد رؤيته في محلها، وكل ما لا يرى مما يجوز أن يرى فلأجل وجود ذلك المانع من رؤيته، وكان لا يرى أن شيئا سوى ذلك مما يمنع من الرؤية كنحو ما يدعيه المعتزلة وغيرهم من الحجب الساترة والبعد واللطافة والرقة والصغر، وكان يرى جواز رؤية كل ذلك على هذه الأحوال إذا فقد من محل الرؤية المنع ووجدت الرؤية بدله.



وكان يجري قياسه في ذلك ويقول: إن المتمانعين لا يتمانعان إلا في محل واحد وسبيلهما سبيل المتنافيين لا يتنافيان إلا في محل واحد، وكذلك كان يقول في المنع من الفعل: إنه هو ما ينفي الفعل وقدرته من العجز، وهو ما يوجد في محله بدلا منه.

وكان ينكر قول من يقول: إن ثقل الثقيل مانع للحامل من حمله، وقيد المقيد مانع له من مشيه لاختلاف محلهما، وإن ذلك إنما يمنع لأجل وجود ضد المشي والحمل في محل المشي، والحمل لا لأجل الثقل والقيد. وكان يقول: العمى مانع من البصر في محله لا في محل غيره، وكذلك كان يقول في الحياة والموت والسمع والصمم.

وكان يقول: إن العمى معنى مانع من جملة أنواع البصر والإدراك للمرئي به، ثم لخصائص البصر خصائص من المنع حتى يكون لكل مبصور بصرا، فإذا لم يكن بصره كان المنع منه.

وكان يذهب أيضا إلى أنه لا يجوز أن يخلو الحي من البصر جملة ومن المانع منه، ومن إدراك ما يجوز أن يدرك من المانع منه، وأما نفس المنع من الإدراك فجائز رؤيته بعلة وجوده في حالة أخرى وفي محل آخر، ولا يؤدي إلى ما لا يتناهى.

وكان يذهب أيضا في أكثر كتبه إلى أن العلم بالمدرَك من أوصاف المدرِك، وهو معنى لا يقال إنه أدركه. وذهب في بعض كتبه إلى أن الإدراك علم بالمدرَك على وجه مخصوص، وكذلك قال في معنى السمع. وكان يجيز أن يخلق الله تعالى في قلب الأعمى علما بالألوان ضرورة مع فقد إدراكه، ولا يفرق بين من ولد أعمى وبين من عمي بعد أن أدرك اللون.

وكان يقول: جائز في القدرة أن يخلق الله تعالى بحضرتنا والقرب منا أشخاصا وأصواتا لا يخلق لنا إدراكها، وإنا الآن من مثل ذلك آمنون بما خلق لنا من العلم الضروري بفقدها، وذلك في الأجسام الغليظة الكثيفة الهائلة والأصوات الشديدة، فأما الأجسام الرقيقة كنحو الملائكة والأصوات الخفية، كنحو كلامهم وتسبيحهم فإنا لا نأبى كونها الآن بحضرتنا مع فقد إدراكنا لها.

وكان يقول: إنّا إنما نسلك في ذلك هذه الطريقة من جهة العادة، وذلك أنه قد جرى

بأنه إذا خلق لنا إدراك الصغير خلق لنا إدراك الكبير على مثل قربه وكونه وهيئته، وكذلك في إدراك الأصوات، فلما كنا الآن نرى ما دون الفيل لو كان بحضرتنا كان أولى أن نرى الفيل أن لو كان بحضرتنا على مجرى هذه العادة، وأما خلق رؤية الصغير مع خلق رؤية الكبير، فإن العادة جرت بخلاف ذلك، وهو أنه قد يخلق لنا إدراك الكثيف ولا يخلق لنا إدراك اللطيف، فأما إذا خلق إدراك الكثيف بعد إجراء العادة بأن يخلق إدراك ما هو أكثف منه، ولذلك حكمنا بل آمنا من كون ما هو أكثف مما نرى بحضرتنا فلا نرى.

وكان يقول: إن سبيل ما يجوز أن نراه كسبيل ما يجوز أن نعلمه، وقد اضطررنا إلى بعض العلوم ببعض المعلومات، وكان جائزا أن يضطرنا إلى أكثر من ذلك، وما لم نعلمه مما يجوز أن نعلمه فلا بد من مانع منه، ثم لا يجب التشكك في كثير مما علمنا أو مما لم نعلم حتى نحكم بإحالة علمه، وكان يُجري هذا الباب مجرى ما اتفقنا مع المخالفين فيه مما آمنا كونه في المقدور خلافه من كون بشر وإنسان بلا والد، وزرع بلا غرس، وانقلاب العصا حية، وإحياء الموتى الآن في أن ذلك مأمون كونُه مقدورٌ حدوثه. وكان يقول: إن لم يجز هذا القياس لم تنفصل من الدهرية أبدا إذا أحالوا الخلاف ما شاهدوا واعتادوا من أحكام الموجودات وأوصاف المشاهدات.

واختلف جوابه في كتبه عن نفسه وأصحابه بأن رؤية المؤمنين بالأبصار يوم القيامة جزاء على عمل أو تفضل، فكان يقول في بعض كتبه: إن ذلك ابتداء تفضل وهو أعظم ما يتفضل به على عبده المؤمن، وربما قال: إن ذلك جزاء، وهذا على حسب اختلاف جوابه لمن يسأل فيقول: لم لم يُر في الدنيا؟ فأجاب تارة بأن الرؤية جزاء، ولا تكون إلا في دار الجزاء، وتارة بأنها أفضل النعيم واللذات والمواهب والكرامات، ولا يكون أفضل الكرامات إلا في أفضل الدارين.

وحقيقة مذهبه في ذلك أن نفس الرؤية ليست بلذة، ولكنها تصحبها اللذة، وأما طريق القول بأن اللذة التي تصحب الرؤية أعظم اللذات، فهي من جهة الخبر، إذ الرؤية لا تقتضي لذة ولا ألما ولا توجب كون أحد من هذين. وقد روي عن النبي ﷺ في ذلك أخبار وأن

أفضل نعيم أهل الجنة عند رؤيتهم لله تعالى. وروى أنس عن النبي ﷺ في قوله ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦] أنها النظر إلى الله تعالى، وتلك زيادة على ما في الجنة من نعيمها. ولذلك كان النبي ﷺ يخص بسؤاله لذة النظر، وكان يقول: أسألك لذة النظر إلى جلال وجهك.

وكذلك حقيقة مذهبه في جواب هذا السؤال: أنا إنما لم نره في الدنيا لأنه لم يخلق لنا رؤيته، وأخبرنا بأن الوجوه الناضرة تنظر إليه يوم القيامة، وكذلك علّق النبي ﷺ رؤية المؤمنين لله تعالى يوم القيامة، فقال: سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته.

وقال: إن العقل والنظر يجوزان رؤية الله تعالى في الدنيا، وقال في كتاب **العُمَد**: ومن أصحابا من أجاز رؤية الله تعالى في الدنيا للمؤمنين، وهم الذين أجازوا كرامات الأولياء، حتى قالوا: إن ذلك غير مُنكر أن يكون رؤية الله ﷻ لبعض الصالحين، ولم يخبر عن نفسه في ذلك بمذهب سوى التجويز، فأما الوجود والكون لغير نبينا ﷺ في الدنيا فلم يحكم بذلك، ومذهبه في أن ذلك تخصيص النبي ﷺ بالفضل وإبانة مرتبته في ذلك من مراتب الأنبياء والمتقدمين.

وأما القول في رؤية الله تعالى في النوم، فإن النائم قد لا تستغرقه الآفة حتى يسهوعن سائر المدركات، ولا يمتنع اجتماع الرؤيا للمرئي مع هذه الحالة من النوم، فأما إذا استغرقته الآفة حتى يخرج الحي بوجودها عن سائر الإدراكات والعلوم، فإن ذلك مما لا يصح وجود الرؤية معه على الحقيقة(١)، وذلك أن حقيقة النوم عنده سهو غالب للحي يغمره ويستولي عليه حتى يخرجه من أنواع الإدراكات، ومن أصله أن الإدراك لا يصح وجوده مع عدم العلم بالمدرَك، فعلى هذا لا يصح وجود الرؤية مع هذه الحالة من النائم له ولغيره، وهكذا حكم الظن والتخمين والتخييل والشك أن ذلك أجمع من صفات الحي والسهو الغالب على الحي ينفي الجميع.

---

(١) السبب في ذلك أن الرؤية مزيد انكشاف على العلم، والاستغراق في النوم يجري مجرى الضد من العلم، فيكون آفة مانعة منه.



وكان يقول: إنه لا ينكر أن يخيل إلى من استغرقته الآفة بالنوم حتى يتوهم الشيء في النوم على خلاف ما هو به، وهذا الغالب من أحوال الرؤيا، وهو الذي يتعلق به التعبير، فأما إذا كانت رؤية على الحقيقة والآفة غير مستغرقة، فسبيل القول فيها كسبيل القول في الرؤية في اليقظة.

وفي الجملة إن مذهبه أنه غير مستحيل أن يرى الله تعالى في النوم على الوجهين جميعا. فأحدهما رؤية حقيقة، والثاني تخيل وظن.

وقد روى الناقلون في أخبار مختلفة الطرق والأسانيد أن النبي ﷺ قال: رأيت ربي ﷻ في النوم، ومن ذلك حديث أم الطفيل وابن عباس وغيرهما.

فأما الذي هو التخييل والظن فإنه نوع من التوهم، وقد يتوهم الشيء على خلاف ما هو به وخاصة في النوم، كمن يتوهم في نومه أنه يطير في الهواء أو يمشي على الماء ونحو ذلك مما لا يوجد مثله منه في اليقظة، فإن ذلك مما لا يحكم به أن ذلك رؤية على الحقيقة معها علم بالمرئي وإدراك له على ما هو به، بل يكون على حسب ما يخيل إلى اليقظان أيضا كأنه يدور وكأنه يرى الواحد اثنين، ونحو ذلك مما لا ينكر كونه في اليقظة، وجميع ذلك مخاييل وحسبان، والأمر في ذلك على الحقيقة بخلاف ما يظن.

وقد ذكر المعبرون مثل ابن سيرين وغيره أن تأويل رؤيا من يرى الله تعالى في نومه كذا وكذا، وتحقيق ذلك أن من قدّر أو خيل إليه في نومه أنه يرى الله ﷻ لا يكون ذلك رؤية حقيقة، لأنه قد يخيل إليه في نومه ما لا يجوز أن يكون إلها حتى يصف ما خيل إليه بصفات لا تليق بصفة الله تعالى. وحكى في كتاب **المقالات** عن رقية بن مصقلة وسليمان ابن التميمي أنه قال: رأيت الله تعالى في النوم، فقال لي أكرمت مثوى سليمان التميمي. وهذا أمر متعالم مشهور، وحقيقة القول في ذلك من جهة النظر على ما بيناه من مذهبه فيه. وهذا القدر يكشف لك عن جملة القول في الرؤيا وأقسامها وأحكامها. وذكر في كتاب **الموجز** أن الرؤيا على أقسام ثلاثة؛ منها حديث النفس وهو أن يكون في نفسه حديث في حال اليقظة، وقد استولى ذلك على قلبه، فإذا نام ولم يستغرقه النوم وجد في نفسه ذلك فيكون متوهما في حال اليقظة

بعد ذلك أنه كان ذلك رؤية حقيقة. قال: والنوع الثاني ما يكون وسواس الشيطان، يلقيه في قلبه في حال النوم. قال: والثالث هو الرؤيا الصالحة التي قال النبي ﷺ الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة.

وقال المتأولون في قول الله تعالى ﴿ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [يونس: ٦٤] هو أنها الرؤيا الصالحة، يريها المؤمن في الدنيا أو ترى له، وذلك بأن يلقي الملك في قلبه ويريه الله سبحانه بعض ذلك، فيكون حقيقة ولا ينكر أن يكون رؤية وعلما، ويخرج النائم عن سهوه عن بعض المدرَكات، حتى يكون رائيا على الحقيقة لذلك وسامعا لما يسمعه على الحقيقة.

فأما القول في الحجاب وهل يجوز أن يقال: إن الله تعالى محجوب أو محتجِب، فكان يذهب في ذلك إلى أن الحجاب هو المنع، وذلك هو المعنى الذي ينفي الإدراك فيسمى حجابا أو منعا، ويكون في الممنوع من الإدراك، ولا يجوز أن يقال عنده على الحقيقة إن الله تعالى محجوب أو محتجب، لأن الحقيقة في ذلك أن الرؤية هي الممنوع منها والرائي هو الممنوع.

فأما القول بأن الله تعالى حجب الممنوعين من إدراكه فصحيح، وهكذا قال في صفة الكفار ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، والمعنى أنهم يكونون ممنوعين عن رؤيته تعالى، وتأول قوله تعالى ﴿أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١] على أن ذلك حجاب للمُكلَّم لا للمكلِّم، لأن الله تعالى عز أن يكون محجوبا، لأن من ستره الحجاب فالحجاب أكبر منه ويبين حده، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

فأما القول بأنه إذا رؤي هل يرى في مكان أو لا في مكان؟ فإن ما ذهب إليه شيخنا أبوالحسن رحمه الله في ذلك إحالة القول بأن الله تعالى في مكان دون مكان أو في كل مكان على كل وجه، فإذا سأله السائل عن ذلك، أجاب بأنه لا ينكر أن يكون الرائي له في مكان والمرئي لا يكون في مكان أصلا[1].

---

(١) وذلك أن المكان نسبة بين الأجسام، فإذا انتفى كون الله تعالى جسما أو جسمانيا، انتفى كون رؤيته تعالى مشروطة بالمكان والمقابلة وغيرهما من الشروط العادية في رؤية المحدَثات بعضها لبعض، ويبقى أن رؤيته تعالى مزيد انكشاف على العلم محلّه البصر كما ذهب إليه الأشعري رحمه الله تعالى.



وقد بينا أنه كان يذهب إلى جواز الإشارة إليه مع إحالة القول فيه بالتمكن في المكان، ويقول: إن الإشارة لا تقتضي مكانا للمشار إليه، وإن ما يشار إليه وهو في مكان، فلم يكن في مكان لأجل الإشارة، وإنما تعلقت الإشارة به وهو في المكان، ولو لم يكن في المكان لكان حكم تعلق الإشارة به كحكمه إذا كان في مكان، وعلى هذا يجري القول في الرؤية، ويطالب مخالفه بمثله في سماع كلامه ومخاطبته أن ذلك يقتضي مكانا للمخاطَب لأن الاعتبار في الأمرين في الشاهد على حد واحد.

وهذا يبن لك الجواب على مذهبه عن سؤال من سأل من المخالفين: هل يجوز أن يرى في المرآة وفي الماء ونحوه؟ لأن ما حققنا من مذهبه في ذلك يقتضي أن لا يكون المرئي في مكان أصلا، لأن الرؤية إدراك للمرئي على ما هو به، كما أن العلم تبيّنٌ للمعلوم على ما هو به، وليس يحصل المعلوم على تلك الصفة لأجل العلم، كما ليس يحصل المدرك على تلك الصفة لأجل الإدراك، فإذا كان ما يُرى مما يستحيل كونه في مكان، كان الإدراك له إدراكا له على ما هو به، لا أنه يصير بالإدراك أو عنده في مكان، فعلى هذا حكم القديم والمحدث سواء في هذا الباب.

وإنما يُحدِث الله الإدراكَ على مجرى العادة عند حدوث معان ومقابلة أشياء، لا لأجل تلك المعاني ولا لأجل المقابلة، وليس بمنكر عنده أن يحدث الله تعالى إدراكا لما أحدث إدراكه عند المقابلة بجسم صقيل مع فقد تلك المقابلة، فقد علم أن ذلك ليس بعلة ولا سبب موجب، بل يجري مجرى ما أجرى الله تعالى به العادة من إنبات الزرع عند البذر والولد عند الوطء.

فأما القول فيما يرى في المرآة على أصله، فإن ذلك يجب أن يكون تخييلا لا إدراكا وعلما، لأن الإدراك لا ينفك من العلم بالمدرَك، والعلم يبين المعلوم على ما هو عليه، ومحال أن يكون ذلك على تلك الصفات المتضادة المتناقضة، لأنه يخيل إليه أن ما يراه طويلا ولا يكون طويلا، وعريضا ولا يكون عريضا، فبان أن ذلك ليس رؤية على الحقيقة ولا إدراك، بل هو نوع من التخيل يحدث عند هذه المقابلة وعند إدراك بعض المدركات

من الأجزاء المقابلة، وقد بينا مذهبه في رؤيا النوم وأن التخيل لا يقتضي أن يكون المتخيَّل على حسب ما يتخيله المتخيل له. فبان على مذهبه وجه الجواب عن هذا السؤال، وأن ذلك متى ما رجع به إلى الإدراك والرؤية الحادثة عند المقابلات من غير أن يقتضي مقابلة المرئي فصحيح، وعلى خلاف هذا الوجه فممتنع.

وكذلك الجواب إذا سأل فقال: هل يصح أن نراه ونحن ناظرون إلى جهة خلاف تلك الجهة؟ لأنا إذا أحلنا كونه في جهة على كل وجه، لم ينكر أن نرى الجهة ونراه ولا يكون في الجهة، وعلى أي وجه تصرفت الأحوال بالرائي فإنه غير منكَر أن تكون رؤيته حادثة معه، ولا ينكر أن يرى في حالة القديم والمحدث والذي في الجهة والذي ليس في الجهة، كما أنك ترى الجوهر والعرض معا، وليس العرض في جهة، وقد يكون الجوهر في جهة وحيز ومحاذاة مخصوصة، كذلك لا ينكر أن نرى الجهة وما فيها ونرى معها ما ليس في الجهة.

وكذلك كان يقول في جواب من يسأله فيقول: إذا رأيتموه تستفيدون فيه معنى أو لا؟ بأن الفوائد إنما تحدث في الرائي لا في المرئي، وهو أنه يحصل للرائي ضرورة علم بما يراه مع أنواع من اللذات زائدة على كل لذة.

وكذلك كان يقول في جواب من يسأله: إذا قلتم أنه يُرى فهل يُرى كله أم بعضه؟ إن جميع ذلك محال، لأن ما لا كل له ولا بعض له يرى على ما هو به كما يُعلم، وكما يُرى ما له كل على ما هو به فلا ينقلب بالرؤية، كذلك ما لا كل له يرى ولا كل له.

وكان يقول: إن رد الحكم المرئي إلى المعلوم لا من حيث أن حكم المرئي حكم المعلوم من كل وجه، ولكن النافين للرؤية يسلكون في نفيها طرق الاعتبار بالمرئيات في الشاهد، وأرادوا أن يسووا بين المرئيين في الشاهد والغائب في الأحكام والأوصاف التي عليها المرئيات في الشاهد، فأراهم أن ذلك لو كان اعتبارا صحيحا لوجب مثله في المعلومات، وكل ما فصلوا به بين المعلومين في الشاهد والغائب فصل بمثله بين المرئيين.

وكثيرا ما يستدل ابتداء بمثل هذه الطريقة في أنه إما نفي أو إثبات، إجازة أو إحالة. فالإجازة ما قلنا، والإحالة لا تخلو من هذه الوجوه التي تُنتقض بما ذُكر في المعلوم. وكذلك



كان يقلب في الرائي والعالِم وسائر أوصاف المرئي، مما خالف فيه الشاهدُ الغائبَ.

وكان أصله في إجازة الرؤية الاعتبار بالوجود. وهذه طريقة من يثبت رؤية الأعراض ويجيز رؤية كل موجود. فأما طريقة من يعتبر في جواز الرؤية القيام بالنفس، فذلك يمنع من إجازة رؤية الأعراض والصفات لأنها لا تقوم بأنفسها.

وكان يقول: إن تعلق الرؤية والإدراك لا يخص أخص أوصاف المرئي ولا أعمها، بل سائغ أن يرى على أخصها وعلى أعمها، كالسواد يراه موجودا ويدركه سوادا، لأنه لا يصح أن يدرك على أخص أوصافه ويستحيل أن يدرك على أعمها. وأعم أوصاف الموجود كونه موجودا. وإذا كان كذلك، فالقديم سبحانه يدرَك موجودا، ولا ينكر أن يدرك أيضا على أخص أوصافه، وليس ذلك كونه قديما عنده، بل كونه إلها أخص أوصافه، ولا يمتنع عنده أن يدرك إلها.









فصل

في إيضاح مذاهبه في باب القدر
والقول بخلق الأعمال وذكر ما يتصل بذلك
من فروعه المبنية على مذاهبه وقواعدها فيها

فأول ذلك أنه كان يذهب في معنى القدر إلى أنه ذوأقسام في اللغة ووجوه.

منها أن القدر بمعنى الخبر، منه قوله ﷺ ﴿ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ ۙ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴾ [الحجر: ٦٠]، أي أخبرنا. ومنها القدر بمعنى الضيق، كقوله تعالى: «﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الرعد: ٢٦]، أي يضيق، ﴿إِلَيْكُم مِن عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ﴾ [الطلاق: ٧] أي ضيق. ومنها القدر بمعنى التقدير، كقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ [فصلت: ١٠] أي جعل أقواتها على مقادير ما يصلح لأبدانهم وتقوم به أرماقهم. والقدر أيضا بمعنى القدرة.

ذكر بعض أهل اللغة أن مصدر قدر يقدر قدر، ثم يقال قدرة كما يقال قعدة وركعة وجلسة، وهو اسم المرة الواحدة من الفعل أو اسم لنوع من الفعل أو لهيئة الفاعل.

وكذلك كان يقول في معنى القضاء أنه يتصرف على وجوه؛ منها الإعلام، كقوله تعالى ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ [الإسراء: ٤] أي أعلمناهم وأخبرناهم. والقضاء أيضا بمعنى الخلق، كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ [فصلت: ١٢]، أي خلقهن. والقضاء أيضا بمعنى الأمر، كقوله ﷺ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] معناه أمر ربك. والقضاء أيضًا بمعنى الحكم، كقوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ﴾ [غافر: ٢٠]، أي يحكم به. والقضاء أيضا بمعنى الأداء، كقوله تعالى ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ ﴾ [الجمعة: ١٠] أي أُديت، وقضى فلان دينه إذا أداه. وقضى أيضا بمعنى الفراغ من الشيء، وهو قريب من معنى الأداء، منه قوله تعالى ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، ومنه قضى فلان نحبه إذا مات، فشُبه بمن يفرغ من أمره.

فأما إبانة مذهبه في معنى العمل والفعل ومن يصح أن يوصف بذلك، فإنه كان يذهب إلى أن الفاعل على الحقيقة هو الله تعالى، ومعناه معنى المُحدِث، وهو المُخرِج من العدم إلى الوجود، وكان يسوي في الحقيقة بين قول القائل خلق وفعل وأحدث وأبدع وأنشأ واخترع وذرأ برأ وابتدع وفطر، ويخص الله تعالى بهذه الأوصاف على الحقيقة، ويقال: إنها إذا أجريت على المحدَث فتوسع، والحقيقة من ذلك يرجع إلى معنى الاكتساب. وكان يصف المحدَث على الحقيقة أنه مكتسب، ويحيل وصف الله تعالى بذلك ويقول: إن كسب العبد فعل الله تعالى ومفعوله وخلقه ومخلوقه وإحداثه ومحدثه وكسب العبد ومكتسبه، وإن ذلك وصفان يرجعان إلى عين واحدة يوصف بأحدهما القديم والآخر المحدَث، فما للمحدَث من ذلك لا يصلح للقديم، وما للقديم من ذلك لا يصلح للمحدَث. وكان يُجري ذلك مجرى خلقه للحركة في أنه عين الحركة. فيتصف الله تعالى منها بوصف الخلق، ويتصف المحدَث منها بوصف التحرك، فتكون حركة للمحدَث خلقا لله تعالى، ولا يصلح أن تكون حركة لله تعالى وخلقا للمحدَث.

وكان يذهب في تحقيق معنى الكسب والعبارة عنه إلى أنه ما وقع بقدرة محدثة، وكان لا يعدل عن هذه العبارة في كتبه ولا يختار غيرها من العبارات عن ذلك. وكان يقول: إن عين الكسب وقع على الحقيقة بقدرة محدَثة، ووقع على الحقيقة بقدرة قديمة، فيختلف معنى الوقوع، فيكون وقوعه من الله ﷻ بقدرته القديمة إحداثا، ووقوعه من المحدَث بقدرته المحدثة اكتسابا[1].

وكان لا يمتنع من إطلاق القول بمقدور بين قادرين: أحدهما خالقه والآخر مكتسِبه،

---

(١) اجتماع قدرة الله تعالى وقدرة العبد على نفس فعل العبد لا يستلزم محالا، وذلك لأجل المغايرة بين وجه تعلق قدرة الله تعالى بفعل العبد، وبين تعلق قدرة العبد بفعل نفسه، فقدرة الله تتعلق تعلق تأثير وإيجاد وقدرة العبد تتعلق تعلق اكتساب هو مجرد المقارنة بين القدرة الحادثة والفعل. فلا يرد إذن لزوم اجتماع مؤثرين على أثر واحد. وقد أحال المتكلمون، أشاعرة ومعتزلة، اجتماع مؤثرين على نفس الأثر من نفس الجهة، إلا الشيخ أبي الحسين البصري من المعتزلة وتلميذه محمود الملاحمي الخوارزمي في كتابه الفائق.

وكان يمنع إطلاق القول بفعل بين فاعلين حقيقة، كما يمنع أيضا من إحداثٍ بين محدِثين، فأما القول بإحسان بين محسنين وتفضل بين متفضلين وعدل بين عادلين وصواب بين مصيبين وحق بين محقين وحكمة بين حَكَمين، فعلى الوجه الذي حكينا عنه في قوله مقدور بين قادرين.

فأما المعلوم والمسموع والمرئي والمذكور والمراد كل ذلك واجب إذا كان منسوبا إلى المحدَث أن يكون منسوبا إلى الله تعالى أولا، ثم إنه يكون معلوما لله تعالى بعلم أزلي، وللمحدَث بعلم حادث، غير أنهما يتفقان في وجه تعلق العلمين بمعلومهما من حيث تعلق العلمين، وكان يفرق بين هذا التعلق وبين تعلق المقدور بالقدرة.

ويقول: إن تعلق القدرة يختلف دون تعلق العلم والسمع والبصر والذكر والخبر، لأن تعلقهما مختص بأن يحصل المقدور بها على صفة، فيحصل بقدرة الله ﷻ على صفة الحدوث، وبقدرة المحدَث على صفة الاكتساب. وكان يفرق بينهما أيضا بأن العلم لا يختص معلوما، والقدرة تختص مقدورا، فوجب أن لها من الحكم ما ليس للعلم من التساوي في التعلق، كما لم يكن لها التساوي في تعميم النوع والجنس.

وكان يقول: إن تعلق الأمر والنهي بالمكتسِب في كسبه من حيث ما يتصف به المأمور المكتسِب لا من حيث الحدوث والخلق. وكان يمنع قول من يقول في ذلك: إنه خلق من جهة، كسبٌ من جهة، وإنه مأمور به من جهة غير مأمور من جهة، وكان ينكر على النجارية هذه العبارة إذا استعملوها في ذلك على الحقيقة.

ويقول: إن شيئا من الأعراض لا يصح أن يوصف بالجهات على الحقيقة، وإن جهات الجوهر هي الأجزاء المحيطة به، ولا تكون الجهة عنده على الحقيقة إلا الجوهر من حيث يصح عليه الاتصال والمماسة، وإن الأعراض جملة ممتنعة من ذلك من حيث يمتنع وصفها بالاتصال والمماسة.

وربما عبر عن هذا المعنى، بدل قولهم بالجهة، بالصفة والوصف، وليس يريد بذلك أيضا أن معنى يقوم بالعرض، بل ليس ممتنعا على أصله أن يكون الموصوف موصوفا بصفة

في غيره، وكذلك المذكور والمخبَر. وكان يختار لفظ الصفة في العبارات عن أمثال هذا المعنى، دون الحال والجهة. وكان يقول: إن من أصحابنا من يقول إن جهة الكسب قدرته، ذكر ذلك في كتاب **النوادر** في باب المعلوم والمجهول.

وكان يقول: إن ما استحق هذه العين المكتسبة من وصف الاكتساب، فلأجل تعلق القدرة المحدثَة بها. واختلف جوابه في أن العين المكتسَبة صارت مكتسَبة بتعلق القدرة المحدثة فقط، أم باقتران أوصاف أخر إليها؟ فدار أكثر كلامه على أن التأثير في ذلك للقدرة المحدَثة، وربما قال: إنه لابد معها من إرادة المكتسِب وعلمه، لأنه كان يأبى في جل كتبه القول بإجازة إضافة الاكتساب إلى الساهي، وبمنع قول من يجيز أن يفعل الساهي من المعتزلة وأصحابنا.

وكذلك اختلف جوابه في خلوها عن العلم في اكتساب الفعل المحكم بها، فقال في بعض كتبه: إن ذلك سائغ، ولو وجدت القدرة على الفعل المحكَم مع عدم العلم من القادر عليه لم يُنكر، ووجد فعله محكما، وهو ما ذكره في كتاب **اللمع** في قوله: ولو وجدت قدرة الحياكة مع عدم الإحسان لها، لوجدت مع قدرتها لا محالة.

وذكر في **النقض على أصول الجبائي** أن ذلك محال، فإنه إذا كان مكتسِبا لفعل محكم، فلا بد أن يكون عالما به قادرا عليه، وهذا هو الأولى والأثبت في النظر، والأشبه بأصوله وقواعده، لأن أكثر ما يجري عليه كلامه في إثبات البارئ تعالى عالما بالاستدلال عليه بأفعاله المحكمة، وأن ذلك يتعذر في الشاهد إلا من العالم. وفي استطراق هذه الطريقة في إثبات البارئ تعالى عالما ما يوجب إحالة ذلك.

وكان يأبى قول من ذهب من النجارية إلى أن القدرة موجِبة للكسب، أو الإرادةَ موجبةٌ للمراد. وكان يعبر عن مثل هذا المعنى بأن يقول: إن القدرة محال وجودها إلا مع وجود الكسب.

ويأبى أيضا أن يقول: إن الكسب يوجد بالقدرة المحدَثة أو يحدُث بها، ويعبر عن ذلك بعبارة الوقوع، ويقول إنه يقع بالقدرة المحدثة كسبا، ويقع بالقدرة القديمة خلقا.

وكان يذهب إلى أن الكسب بجميع صفاته الراجعة إلى نفسه مما يتعلق بالحدوث، حدث بمن أحدثه كذلك، وهو الله تعالى.

وكان من أصله فيما سوى الكسب أيضا من أعيان الحوادث أنها لم تحدث ولا يصح أن تحدث على جميع أحكامها وصفاتها إلا بمحدِثها، وذلك لما يذهب إليه في قوله: إن المعدوم ليس بشيء ولا عين ولا ذات ولا جوهر ولا عرض ولا سواد ولا بياض ولا قبيح ولا حسن، وإن جميع هذه الأوصاف يتعلق بمحدِث العين عليها، كما يتعلق به وصفها بالوجود والحدوث.

واعلم أنه يجري في كلامه كثيرا أن الكفر قبيح، والكافر لا يعلمه قبيحا[1]، ولا بد من جاعل جعله قبيحا، ولا يجوز أن يكون ذلك هو الكافر الذي لا يعلمه قبيحا.

وتحقيق هذا الكلام أن هذا إلزام على مذهب الخصم في قولهم: إن الكفر قبيح لا لمعنى، وإن كونه قبيحا مما يرجع إلى نفسه لا إلى معنى. وكل ما يجرى عنده هذا المجرى من الأوصاف فإنه يقتضي جاعلا جعله عليه، فكأنه يقول: لوكان كونه قبيحا كما زعمتم أن ذلك يرجع إلى نفسه لا إلى معنى، لوجب أن يكون له جاعل جعله كذلك. فأما على أصله في أن القبيح إنما كان قبيحا منّا لتعلق نهي الله تعالى عنه به، ونهيه كلامه، وكلامه غير مخلوق، فيجب أن يكون جاريا مجرى كونه معلوما في باب أنه يتعلق بعلم ليس بفعل، فلا يصح أن يكون معلوما بفاعل لمّا كان كونه معلوما يرجع فيه إلى تعلق علم قديم به، وما يقتضي وصف المعلوم من الحدَث يقتضي حدَث العلم به.

فإذا كان العلم به غير محدَث، لم يجز أن يقال إنه معلوم بمحدِثه كذلك إذا كان

---

(١) المراد أن الكفر ليس قبيحا لذاته كما تذهب المعتزلة، بحيث يمكن للكافر أن يُدرك قبح الكفر دون ورود الخبر بذلك. فالكفر قبيح لأن الشرع قبّحه، والإيمان حسن لأن الشرع حسّنه، وليس الحسن في أحدهما والقبح في الآخر ذاتيا فيهما يدركه العقل استقلالا، بل الحسن بمعنى ترتب المدح والثواب على فعله ما حسّنه الشرع، والقبيح بمعنى ترتب الذم والعقاب على فعله ما قبحه الشرع، على ما ذهب إليه أهل السنة الأشاعرة.



قبيحا، لتعلق نهي الله ﷻ به، وجرى كونه قبيحا مجرى كونه منهيا عنه، ولم يجز أن يكون النهي عنه محدَثا، فكذلك لا يجوز أن يقال: إنه وجد قبيحا بمحدثه، أو هو قبيح بمن جعله كذلك. وهذا الفصل مما حققناه على مذهبه وقاعدته وأصله، فاقتضى أن يكون الأمر في ذلك على ما حكيناه، وأن يحمل المطلق من كلامه على مثل هذا التفسير في المعنى، لئلا يؤدي إلى تناقض أصوله.

وعلى حسب ما ذكرناه من أصله في معنى القبيح منا، يساق الكلام في معنى الحسن: وهو أنه يجري في وصفنا لكسبنا بأنه حسن منا مجرى وصفنا له بأنه مأمور لله تعالى به، فلا يصح على ذلك أن يقال إنه حسن بأن جعله حسنا، بل لا يصح أن يقال إنه حسن بجاعل جعله حسنا، كما لا يجوز أن يقال إنه مأمور به بجاعل جعله مأمورا به، لأن تحقيق ذلك يرجع إلى جعل الأمر به والأمر به ليس بمجعول أصلا.

فأما الذي يذكره من أوصاف الإيمان بأنه وقع ممرضا متعبا لا بقصد المؤمن، فلا بد له من جاعل جعله عليه، فإنا لا نأبى أن كونه متعبا يتعلق بجاعل، وهو الذي جعله متعبا على معنى أنه جعل التعب مقرونا به، والتعب يصح أن يكون مجعولا. فأما كون هذه الأعراض دلالة على الله تعالى، فذلك مما يرجع إلى أعيانها، ولا بد أن تكون مجعولة دلالة، ولا بد أن يكون الجاعل لها عالما بها أنها دلالة، إذ لا يصح أن يدل على الشيء ويضع الدلالة عليها من لا يعلمها دلالة عليه، ولا يعلم المدلول أصلا. فهذا كلام متسق على أصله في هذا الباب، وعلى أصول أكثر المخالفين الذاهبين إلى تحقيق وصف العدم بأنه أعيان وجواهر وأعراض.

وكان لا يجري كون الحادث شيئا في باب أنه متعلق بمن جعله شيئا مجرى كونه حادثا، وكذلك كونه عرضا وجوهرا وسائر أوصافه الخاصة والعامة مما يرجع إلى ذاته ويتعلق به.

وكان إذا سئل فقيل له: إذا كان لا جاعل للعين على ما هي عليه إلا من أحدثها، كذلك فقل أيضا: إنه لا قادر عليها إلا من يجعلها كذلك. أجاب بأنه إن أردتم أنه لا قادر على إيجادها كذلك إلا الله تعالى فهو كذلك، وهو الذي أبدع العين على ذلك، وإن أردتم أنه لا قادر على اكتسابها إلا من جعلها كذلك، فمحال من قِبَل أن الوصف بالاكتساب يمتنع

عليه بكل وجه. وشبّه ذلك بالإيجاد والتحرك في أن المختص بالإيجاد لحركة الضرورة غير المتحرك بها، والمتحرك بها غير الموجد لها، وليس إذا كان المتحرك بها غير موجد لها، خرج من أن يكون متحركا بها. وكذلك صفة الاكتساب ليس إذا خرج الموجد لها من أن يتصف باكتسابها، وخرج المكتسب لها من أن يتصف بإيجادها، خرج من أن يتصف باكتسابها.

واعلم أنه كان يذهب إلى أن وصف الفعل بأنه جور أو ظلم ليس يجري مجرى وصفنا له بأنه قبيح على إطلاق اللغة، لأن معنى الجور في اللغة: هو الزوال عن الرسم المسنون والحد المرسوم، وسواء كان الزائل مكلفا أو غير مكلف. وكان يحمل قولهم: جار السهم عن الهدف، إذا زال عنه على الحقيقة، ويسمي زواله عن الهدف جورا على الحقيقة، وإن لم يكن فعلَ مكلّفٍ، ولا المتصف به منهيا عنه.

ويقول: إن الدلالة لم توجب نقل ذلك عن الحقيقة إلى المجاز، وإن مجراه مجرى وصفنا له بالتحرك والزوال، وكما أن السهم زائل عن الهدف حقيقة، وإن لم يفعل زوالا، كذلك فهو جائر عنه على الحقيقة، وإن لم يفعل جورا.

وعلى ذلك أيضا يَحمل معنى الظلم، ويقول: إن معاني هذه الأوصاف والأسماء جملةٌ تدرك لغة، والمرجع في طلب معانيها إليها لا إلى غيرها.

ووجدنا أهل اللغة إنما يسمون الفعل ظلما، إذا كان الظالم به متعديا حدا ومتجاوزا رسما، من غير اختصاص في ذلك التعدي بفعل فعله، ولذلك قالوا: ظلمت السماء، وظلم الوادي، وإن لم يفعل ظلما، كما تحركت وانتقلت وتلونت وتغيرت، وإن لم يفعل تغيرا ولا لونا ولا حركة.

وكان يقول في معنى العدل والإنصاف مثل ذلك: إنه يدرك لغة، وهو أن معنى العدل الاعتدال والاستواء في كل شيء، وهو أن لا يكون في غلوولا تقصير، ثم لا يختص في الإنصاف بذلك أن يكون فعله أو لم يفعله.

وكان يقول: إن وصفنا لبعض الاكتساب بأنه قبيح منا ولبعضها بأنه حسن منا، إنما يستحق ذلك فيها إذا وقعت تحت أمر الله ﷻ ونهيه، وكذلك يجري مجراه في وصفنا له بأنه

طاعة ومعصية في باب أنه يجري عليه ذلك لأجل الأمر والنهي.

فأما وصف الفعل بأنه صواب وحكمة، فقد يكون على معنى موافقة الأمر، على معنى إصابة المراد، والحكمة تكون بمعنى العلم، وبمعنى أنه فعلٌ محكم، وبمعنى أنه فعل حسن صواب. وقد بينا فيما قبل معنى الحق والباطل إذا أجري على اكتسابنا وعلى غيرها، وكان يُجري وصفنا للفعل بأنه خير أو شر مجرى الوصف له بأنه نفع أو ضر، أو يتعلق به نفع أو ضر. وكان يقول إن الشيء من الشيء على وجوه.

أحدهما: أن يكون بمعنى أنه جزؤه، كقولك الواحد من العشرة، واليد من الإنسان، والثمرة من الشجرة. وقد يكون الشيء منه على معنى أنه أحدثه كما قال ﷻ ﴿جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣] أي إحداثا، وقد يقال أيضا: الشيء منه على معنى أنه دعا إليه وحث عليه ورغب فيه وأعان عليه، كقولك: هذا أراه من فلان، على معنى أنه هو الذي حث عليه ودعا إليه. وعلى هذا كان يقسم سؤال السائل إذا قال: هل تقولون إن الشر من الله تعالى؟ فيقول: إن أردتم أنه منه خلقا وإحداثا على معنى أنه خلقه شرا لغيره وصار الغير به شريرا فنعم، كما يجعل الضرر ضررا لغيره ويكون غيره المضرور به فيكون هو الضار به والمضر، كما قال المسلمون: لنا رب يضر وينفع. وإن أردتم معنى الأمر به والدعاء إليه فلا(١)، وكذلك القول في الخير والإيمان وشكر النعمة إنه من الله تعالى على هذين الوجهين بأنه أمر به وأحدثه وأعان فيه.

فأما القول بأن الشيء له، فقد يكون بمعنى أنه صفته، كما يقال: له علم وعِلمه، وقد يكون على معنى أنه ملكه، كما يقال الخلق له والسموات والأرضون له، وقد يكون على وجه لا يليق به كما تقول: الحركة للمتحرك، والكفر للكافر، على معنى أنه قائم به وهو المتحرك، والكافر به لا الذي أحدثه وجعله، وكما تقول: الولد للوالد والزوجة للزوج لا على معنى الفعل والملك، والقيام به على هذا إذا قيل في كسبنا هل تقولون إنه لله سبحانه

---

(١) وهذا جار على مذهبه رحمه الله في التغاير بين الأمر والإرادة، وأنه يجوز أن يكون أمره على خلاف ما أراد، كأن يأمر الكافر بالإيمان ويريد له الكفر.

تعالى؟ يقسم إلى هذه المعاني فيفسد منها الفاسد ويصحح الصحيح، وكذلك إذا السؤال عنه بلفظ أخص، وهو أن يقال في الطاعة والمعصية والإيمان والكفر والقبيح والحسن: أتطلقون أنه لله تعالى؟ ويجري القول في تقسيم ذلك على هذا الحد. وكان إذا قيل له: أتقولون إن الله تعالى فعل الكفر والباطل والقبيح والسفه؟ أجاب عن ذلك مقيدا بأني أقول: خلق الله ﷻ ذلك قبيحا من غيره كفرا لغيره على الوجه الذي يكون غيره الكافر والظالم والجائر والمذموم المعاقب المنهي المزجور.

وكان يقول: إن تقييد ذلك يرفع ما يوهم إطلاقه من الخطأ على حسب ما كان يقيد جوابه عن مثل ذلك إذا سئل في الإرادة.

وقيل له: أتقول إن الله تعالى أراد الكفر والمعاصي والشر والباطل؟ بإنا لا نقول ذلك مطلقا، بل نقول أراده أن يكون على ما عَلم أنه يكون عليه، فكما علم أنه يكون كفرا قبيحا، وشرا وباطلا وغيره به مذموما وعنه مزجورا وعليه معاقبا، وكذلك أراد أن يكون على ما علم أنه يكون. وكان من أصله تقييد أمثال هذه الألفاظ التي يوهم إطلاقها الخطأ لرفع الشناعة وإبانة الحق والإيضاح عن الغرض المقصود مع إزالة اللبس والإشكال.

وبمثله كان يجيب عن سؤالهم إذا قيل له: إذا كان الكفر قضاء الله تعالى وقدره، فهل تقولون إنا نرضى بقضاء الله تعالى وقدره؟ فإن قلتم نعم لزمكم الرضا بالكفر، وإن أبيتم منعتم ما أجمع على إطلاقه، فيقول: إنا نقسم الكلام ونقول إن أردتم أناّ نرضى بأن قضى الله الكفر على معنى خلقه كفرا لغيره قبيحا منه، فلا نأبى ذلك بل هو الواجب، وليس إذا أطلقنا الرضا بلفظ القضاء وجب أن تطلق بلفظ الكفر، إذ قد يصح أن يطلق شيء بلفظ ويُمنع من لفظ إذا كان في إطلاقه إيهام للخطأ، ومثال ذلك أنّا نقول: أن الأعراض دلالات على الله تعالى، ثم نقول للحركة منها إنها بطلت وتلاشت، ولا نقول إن دلالة الله تعالى بطلت وحجته زالت بلفظ الحجة، ونقول بلفظ الحركة لأن إطلاق ذلك بلفظ الحركة لا يوهم الخطأ وبلفظ الحجة يوهمه. وكان يذهب إلى أن القضاء إذا كان بمعنى الخلق فهوعين المقضي، كما أن عين الخلق هو المخلوق، وإذا كان القضاء بمعنى الإعلام والحكم والأمر، فإنه غير

المقضي، والرضا به رضا بهذه المعاني المتعلقة به لا بعين المقضي.

وكذلك يقول في القَدَر: إنه إذا كان بمعنى التقدير فيرجع إلى عين المقدَّر، وذلك أنه كما قال: إن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق، والقضاء إذا كان بمعنى الخلق فهو عين المقضي، والتقدير هو عين المقدَّر إذا كان يرجع إلى معنى فعل الشيء مقدرا، وإذا كان بمعنى الخبر والتضييق فإنه غير المقدّر، وعلى حسب ذلك يحصل التقسيم في السؤال وإجازة الجائز منه وإبطال الباطل.

وكان يقول: إن الثواب والعقاب المتعلقين بالأكساب(١) خيرها وشرها وإيمانها وكفرها مما تعلقا بها خبرا لا عقلا. وكان يقول: إنهما غير واجبين من جهة العقول، بل إنما قلنا إنه يعاقب من مات على الكفر لا محالة عقابا دائما مؤبدا خبرا مقرونا بالإجماع المضطر إلى عمومه، ومن مات على الإيمان مجتنبا للكبائر فإنه يثاب ثوابا دائما لا محالة أيضا من جهة الخبر، وقد قامت الدلالة على أن الكذب في خبره محال، فأمنا خلافه وقطعنا بكونهما على الوجه الذي تعلق بهما الخبر.

وكان يقول: إن العفو عن الكفار في العقول جائز، وترك إثابة المؤمنين في الآخرة بالثواب جائز من جهة العقل، وإنه لا يجوز أن يستحق على الله تعالى شيء بوجه من جهة العقل، ولا يصح أن يقال إن شيئا ما يجب عليه فعله أو يجب عليه تركه.

و كان يقول: إن الواجب لا بد له من مُوجِب، والموجِب فوق من يوجَب عليه، وليس فوقه أحد فيصح أنه يجب عليه شيء(٢)، وكان يسوي بين أن يقال: يجب عليه فعل كذا، وبين أن يقال إنه مأمور بكذا. فكما لا يصح أن يقال: إنه مأمور بفعل كذا، كذلك لا يصح أن يقال: إنه يجب عليه فعل كذا.

وكان يقول: إن عقاب الكافرين من الله سبحانه عدل، وثواب المؤمنين من الله ﷻ

---

(١) العبارة في المخطوطات الثلاث هكذا: «إن الثواب والعقاب المتعلقين على الاكتساب خيرها وشرها»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٢) معنى العبارة أن الموجِب إذا لم يكن فوقه أحد فلا يصح وجوب شيء عليه.

فضل، وللعادل أن لا يفعل عدله، كما للمتفضل أن لا يفعل فضله، فلا يكون بترك ذلك جائرا ولا سفيها ولا بخيلا.

وكان يقول: إن الإيمان والكفر أمارتان للثواب والعقاب، وليسا بعلتين موجبتين لهما، وربما اعتل في ذلك بأنهما لوكانا موجبين للثواب والعقاب وكانا علة لهما، لم يجز أن يتأخر عنهما معلولهما من الثواب والعقاب، لأن العلة لا يجوز أن تتقدم المعلول ولا أن تتأخر عنه، كالعلم الذي هو علة في كون العالِم عالما، لا يصح أن يوجد العلم ولا يكون العالِم به عالما، كما لا يصح أن يعدم ويكون العالم عالما.

وكان يقول: إن لله تعالى أن يبتدئ بالآلام من شاء من غير أن يكون على ذلك منه عوض أو ثواب أو لأحد فيه اعتبار، وإن له أن يبتدئ بالمنافع واللذات لا عقيب طاعات ولا جزاء للعبادات، كما له أن يبتدئ بالآلام لا عقيب معاص وكفر ولا لأجل أعواض متعقبة. وسنزيد في هذا الفصل في باب التعديل والتجوير ما يوضح مذاهبه وقواعده إن شاء الله تعالى.

وكان يقول: إن الأعراض على ضربين؛ منها ما يصح أن يُكتسب، ومنها ما لا يصح أن يكتسب، وإن الذي يصح أن يكتسب هو الذي يصح أن يقدر عليه المحدَث، والذي لا يصح أن يكتسب هو الذي يمتنع أن يكون مقدورا له.

وكان يقول: إن ما يصح أن يكون مقدورا له مكتسبا، فلا يصح أن يخلو من القدرة عليه إلا بترك أو عجز، فأما حالة التارك فمعقولة، وهي التي إذا كان عليها القادر منا يكون مختارا لما هو فيه، ولو أراد التحول عنها لقدر على ذلك، وكذلك حالة العاجز معقولة يحسها العاجز من نفسه، حتى يفرق بين حاله عاجزا وبين حاله قادرا، ويجد الفرق بين ذلك في نفسه وجدانا ضروريا.

وكان يحيل تعلق القدرة المحدثة بالألوان والطعوم والأراييح، ويجيز أن يكتسب بعض العلوم والإرادات، ويمتنع أن تُكتسب القدرة بوجه، وكذلك الحياة.

وكان يفرق كثيرا بين الكسب وبين ما ليس بكسب، لأن الكسب هو الواقع بالقدرة المحدَثة، وحالة المكتسِب فيه أنه لو أراد الخروج منه إلى ضده لم يمتنع ذلك عليه، كحالة

أحدنا في قيامه وقعوده وذهابه يمينا وشمالا، وحالة العجز والضرورة كحالة المرتعش والمرتعد، وهو أن يكون بحالة لو أراد الانفكاك منها لم يقع مراده بحسب إرادته، وذلك كالمقعد والقاعد وكحركات العروق الباطنة وحركات ظاهر الجسد، في أن حركات الظاهر مكتسبة تقع بحسب القُدَر والإرادات والاختيار لها، دون حركات الباطن فإنها تقع لا على حسب القصد ولا تنقطع عنه اختيارا لانقطاع، ولا تتغير بحسب تغير الإرادة لها، وكل ما جرى هذا المجرى فليس بكسب، وما جرى المجرى الأول فكسب، وكل ما صح أن يجري المجري الأول وهو الذي يصح أن يكتسب جنسه وإن كان في الوقت ضرورة لم يتصف به. وكان يحيل أن يوصف المحدَث بالقدرة على اختراع العين من العدم إلى الوجود، كما يحيل وصفه بالعجز عن ذلك[1]، وكما يحيل وصف الله تعالى بالقدرة على أن يُقدره على ذلك أو بالعجز عن أن يقدره على ذلك. وكذلك كان يقول: إنه يستحيل أن يوصف بالعجز عن ما لا يصح أن يوصف بالقدرة عليه من الألوان والطعوم. وكان يبني الكلام في ذلك على أن كل ما يستحيل أن يوصف بالقدرة عليه يستحيل أن يوصف بالعجز عنه، وأن هذين الوصفين إنما يتعاقبان على الحي بعد صحة كون الشيء في نفسه مقدورا عليه أو معجوزا عنه للمتصف بذلك، وعلى ذلك كان يحيل وصف الأعراض بأنها عاجزة أو جاهلة أو ساكتة، خلافا للنجار في إجازته وصف الأعراض بذلك.

وكان يقول: إن العاجز لا يكون عاجزا إلا بعجز، كما لا يكون القادر قادرا إلا بقدرة، ولا يفترق في ذلك عنده حكم عاجز وقادر، ويحيل قول النجار بأن الإنسان عاجز عن الخلق لعينه، ويقول: كما أنه يستحيل أن يقال إن الله تعالى عاجز عن الاكتساب لعينه، كذلك يستحيل أن يوصف المحدث بأنه عاجز عن الخلق لعينه، لأن استحالة الكسب عليه

---

(١) لم يلزم من كون المُحدَث لا قادرا ولا عاجزا عن الاختراع خلوه عن النقيضين حتى يلزم المحال، وذلك لفقدانه المصحح للاتصاف بهما على البدل. وذلك كما يقال في الجدار مثلا إنه لا أعمى ولا بصير، لفقدانه المصحح للاتصاف بهما وهو الحياة، وكما يقال في الجماد إنه لا مريد ولا مُجبر، ولم يلزم من ذلك محال لأجل انتفاء المصحح وهو الحياة. ولما كان اتصاف المحدَث بالقدرة على الاختراع محالا، وكذلك الاتصاف بالعجز عنه، قرّر الأشعري ـ فيما يأتي من سطور ـ استحالة تعلق قدرة الله تعالى بإعطاء العبد القدرة على ذلك، لأن قدرة الله تعالى لا تتعلق بالمستحيل.

كاستحالة الخلق على الإنسان.

وكان يقول: إن ما يقدر الإنسان على اكتسابه، فالله تعالى عليه أقدر على الوجه الذي هو صفته، لا على أن يكتسبه، كما أن ما يتحرك به المتحرك ضرورة فالله سبحانه قادر عليه، لا على أن يتحرك به ولكن على معنى أنه يُحدثه.

وكان يقول: إن من لم يصف الله تعالى بالقدرة على اكتساب العبد فقد عجّزه، لأجل أن عين الكسب في نفسه مقدور، وكون البارئ تعالى قادرا واجب، فلزم أن يتعدى وصفه بأنه قادر إلى كل ما يصح أن يكون مقدورا، كما يلزم تعدي وصفه بالعالم إلى كل معلوم، وإن من أثبت معلوما لم يثبته عالما به فقد جهله.

وكان يقول: إن الكسب يوصف أنه كسب لا ضد له، كما أن الفعل يوصف أنه فعل لا ضد له، وإن التضاد يقع في نوع المكتسَب بالوصف الأخص، كما يقع في الفعل بالوصف الأخص لا يوصف أنه فعل.

وكان يقول: إنه لا يستحيل أن يكون المحدَث في أول حال حدوثه قادرا مكتسبا، وإنه يستحيل أن يخلو في جميع الأحوال من القدرة وعقائبها، ومن أن يكون متصفا بصفة الكسب أو بالعجز إذا كان حيا.

وكان يحيل أن يكتسب المكتسب فعل غيره أو يكتسب في غيره، وكان يقول: إن الله يفعل في غيره، ولا يصح أن يفعل في نفسه، والمكتسِب لا يصح أن يكتسب إلا في نفسه. ويحيل كسبا بين مكتسبين وفعلا بين فاعلين وإحداثا بين محدِثين، ويفرق بين ذلك وبين جواز مقدور بين قادرين أحدهما يخلقه والآخر يكتسبه بفروق. وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم.

وكان يقول: إن الله تعالى أنعم على المؤمنين بالإيمان وخذل الكافر بالكفر، وعلى ذلك يقول إن إنعامه تفضل وخذلانه عدل، وإن التفضيل لا يكون تركه بخلا ولا جورا، وإن حقيقة التفضل ما للفاعل أن يتفضل به وأن يتركه، وإن البخل منع الواجب المستحَق، ولا يستحق على الله تعالى شيء.

وكان لا يأبى القول بأن الله تعالى أضر بالكافرين ونفع المؤمنين، وأن الله تعالى أضرُ

بهم من إبليس وأنفع للمؤمنين من نبيهم ﷺ، لأنه هو الخالق لنفعهم وضرهم، والرسول ﷺ والشيطان داعيان ومزينان ولا يصح أن يوصفا بالخلق للنفع والضرر.

وكان لا يأبى أن يقال: إن الرسول ﷺ نفع المؤمنين بأن دعاهم إلى الإيمان، وإبليس أضر بالكافرين بأن دعاهم إلى الكفر، على معنى حدوث النفع والضرر عند دعائهما، وعلى هذا يحمل معنى قول القائل: إن إبليس أضل الكافرين، وإن محمدا ﷺ هدى المؤمنين، وذلك يرجع عنده إلى الدعوتين المتعلقتين بالطاعة والمعصية.

وربما جرى في كلامه أن الهداية قد تكون بمعنى الدعاء والبيان، ويتأول على ذلك قوله ﷻ ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ [فصلت: ١٧] على معنى: أنّا بينا لهم، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ [الرعد: ٧]، وقوله ﷻ ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] على معنى الدعاء والبيان.

وأكثر ما يجري في كلامه أن الدعاء من الرسول ﷺ إلى الإيمان إنما يكون هداية لمن يقبله، وكذلك الدعاء من إبليس إلى الكفر والضلال يكون إضلالا لمن يقبله، لأنه لا يقال: إن إبليس أضل الأنبياء والمؤمنين أجمع، وإن كان قد دعا الكل إلى ضلاله وكفره.

وكان يُلزم المعتزلة على ذلك فيقول: إذا جاز أن يقال إن الله سبحانه هدى الكافرين فلم يهتدوا، فلم لا يجوز أن يقال عصمهم فلم يعتصموا، ووفّقهم فلم يطيعوا وأصلحهم فلم يصلحوا؟ وكثيرا ما يحتج بقوله تعالى ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [الكهف: ١٧] على أن من لم يهتد بهدايته لا يقال إنه قد هداه. فأما القول في معنى هدايته للمؤمنين بأن خلق في قلوبهم الإيمان بالله ﷻ والمعرفة به، وتلك الهداية هي التي ذكر الله تعالى في قوله ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]. وكذلك الإضلال الذي ذكرناه هاهنا هو خلق الضلال في قلوب الضالين من الجهل بالله تعالى والكفر لنعمه والإنكار لآلائه، ولذلك قرنهما بالقلب والصدر.

وكان ينكر تأويل المعتزلة في قوله ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ [الفاتحة: ٦] في أن ذلك هداية إلى الجنة والثواب، ويقول: إن الهداية هاهنا هي الهداية إلى الدين، والدين هو الطريق

إلى الجنة، وهكذا تأوله المتأولة من الصحابة والتابعين، وقالوا إن معنى ذلك طريق الذين أنعمت عليهم من النبيين والصديقين في الدين.

وكان لا يأبى أيضا أن يكون هداية إلى الثواب، والضلال أيضا ضلالا بالعذاب كما قال: ﴿ إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴾ [القمر: ٤٧] أي في هلاك وعذاب، ولكنه لا يقتصر بالضلال والهداية على هذين الوجهين، بل كان يقول: إنه قد يكون على هذا الوجه وعلى غيره، وإن الأصل هو الهداية إلى الدين والإضلال عن الدين. فأما الثواب والعقاب ففرعان لذلك، ويحتمل الكلام فيه أن يكون على طرق التعلق الذي بينهما، فيسمى أحدهما باسم صاحبه، على أنا إن حملناهما على الحقيقة أيضا وقلنا: إن ذلك على الوجهين جميعا، لم يسقط موضع الخلاف في أنه يضل عن الدين بأن يخلق الضلال عن الدين والزوال عن القصد والجور عن سبل الحق للجائرين به والضالين عنه.

وكان إذا قيل له: إذا قلت إن الله تعالى أضل الضالين عن الدين بأن خلق ضلالهم فيقال أيضا إنه أفسد الفاسدين بأن خلق فسادهم. أجاب عن ذلك بأني لم أقل إنه يضل عن الدين على معنى أنه يخلق الضلال عن الدين قياسا، وإنما قلته توقيفا وأطلقته سمعا وخبرا، وحملت معناه على الوجه الذي دلت عليه دلائل العقول أن الله تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات والمحدِث لجميع المُحدَثات خيرها وشرها طاعتها ومعصيتها، ولما لم يرد الخبر بأنه أفسدهم ولا وجد من الأمة في ذلك إطلاق، لم تصح العبارة بذلك عنه، وإن كان المعنى صحيحا.

وكان يفرق بين الضلال والتضليل ويقول: إنه لا يسوغ في اللغة أن الله تعالى أضل على معنى أنه سمى الضال ضالا وحكم بذلك، ويقول إنه إذا قيل: ضلل زيد عمرا، فمعناه أنه نسبه إلى الضلال، وكذلك يقال: كفَّره إذا نسبه إلى الكفر، فأما إذا خلق الضلالة فيقال: إنه أضل، ولا يقال قياسا على ذلك إنه أكفر، لشيئين: أحدهما أن أسماءه لا تؤخذ قياسا، والثاني أن أصل اللغة لا يصح أن يوضع قياسا، وعلى ذلك كان يحمل جميع ما في القرآن من أمثال معنى الإضلال على ذلك.

وكان يقول: إنا لا ننكر أن يقال: أضللت فلانا، على معنى: وجدته ضالا، كما يقال: أبخلته، على معنى: وجدته بخيلا.

وكان يقول في تأويل قوله ﷻ ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثية: ٢٣]، على قول من حمله على مثال ذلك: إنا لا نأبى هذا المعنى، ولكن ذلك مما لا ينفي ما قلنا إنه أضله بأن خلق الضلال فيه، وهذا موضع الخلاف، وقد وجدنا في اللغة لفظة: أفعل، مستعملة على معاني مختلفة، فليس الاقتصار على بعضها بأولى من بعض.

وكان يذهب في جملة هذه التسميات والأوصاف إذا أجريت على المحدَث من اكتسابه وأحواله على اللغة، وإذا أجريت على القديم فعلى التوقيف. وهذا يكشف لك عن جملة أصوله في هذا الباب مما طريقه التسمية والوصف، وكان يقول: إن أصل اللغة توقيف وليس باصطلاح ولا قياس، فلذلك كان يتبع اللغة ولا يبتدع فيها.

وكان يذهب في تأويل الخَتْم والطَّبع وجعل الأقفال والأكنة على القلوب إلى أن جميع ذلك بمعنى خلق الكفر والجهل والجحد للحق والاستثقال له. وكان يقول: إنا لا ننكر أن يكون الختم والطبع علامة على قلب الكافر، يميز بها المَلَكُ الوليَّ من العدو، ولكنه لا يكون إلا لمن خلق في قلبه الجهل والكفر.

وكان يقول إن من حمل الطبع على معنى الحكم بالكفر فقد أخطأ اللغة، لأنه لا يقال في اللغة: طبعت عليه أنه لا يفلح، وإن كان يقال: ختمت عليه أنه لا يفلح، فإذا كان كذلك فتأويلهم هذا مع الاستكراه له بعيد وغير ناف لما قلنا إنه ضلال الضالين وكفر الكافرين في قلوبهم، ثم يجعل لها علامات. وقد روي في بعض الأخبار إنه يكتب على جبينه في بطن أمه سعيد أو شقي.

فأما شرح الصدر بالإسلام فهو خلق المعرفة في القلوب وكذلك نور الإيمان على معنى تحقيق المعرفة به حتى يتبصر في طريق الحق.

وكان يذهب في تأويل الآي التي تعلقت بها القدرية والمعتزلة في باب القدر مما لم يقصد بإنزالها الإبانة عن حكم القدر في النفي والإثبات إلى أن ذلك محمول على الأسباب

التي وردت فيها مثل قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣] في أن ذلك يرجع إلى السماء، ومثل قوله ﴿وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٨]، أن ذلك يختص معنى الأمر والإنزال، ومثل قوله ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة: ٣]، أن ذلك يختص نقضَ العهود التي كانت بينه وبين المشركين، ومثل قوله ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧]، أن ذلك يرجع إلى ما نزل فيه من الوقت الذي قصد بها الخبر عنه، وهذا يدل من كلامه على أنه كان يذهب إلى الاقتصار بالكلام على ما ورد فيه السبب ويجعله أخص به.

وكان يذهب في معنى اسم القدري ووصفه إلى أن ذلك موضوع لمن يدعي أنه يقدّر أفعاله من دون الله تعالى أو يدبّرها بقدرته على التوحيد به، وكان يقول: شبههم النبي ﷺ بالمجوس لنسبتهم الأفعال إلى أكثر من فاعل واحد ودعواهم تنزيه الله سبحانه وتعالى بنفي إرادة الشر عنه.

وكان يقول: إن الإنسان يصح أن يوصف بأنه مقدّر على الحقيقة، ولكن تقديره يكون مخلوقا لله تبارك وتعالى، وهذا كما يصح أن يسمى بانيا وكاتبا ومتحركا وضاربا، وإن كان جميع هذه المعاني مخلوقة لله تعالى. وكان يقول: إن الذي نفى عنا هذا الوصف المذموم مع إثباتنا غير الله مقدرا على الحقيقة، فهو أنا لم نجعل ذلك التقدير مما انفرد به غيره، بل جعلناه تقديرا لغيره وخلقا له.

وكان يقول: إن المكثر من ذكر الشيء لا يستحق أن يسمى به إلا بعد أن يضيف ذلك إلى نفسه ويدعيه، كما أن المكثر لذكر تقدير الله تعالى في أفعاله التي يختص بها لا يلزمه هذا الوصف إذا كان مثبتا لغيره ونافيا عن نفسه.

وكان يقول: إن هذا الاسم أشهر في بابه من أن يطلب له اشتقاق وأدل على ما وضع ذلك عليه عنده الأمة من أن يلتبس بها، بل هو أشهر بإطلاقه عنده العامة فضلا عن الخاصة.

وكان يقول: إن معنى الجبر في اللغة على وجوه؛ أحدها هو الإصلاح، من قولك جبرت العظم إذا أصلحته، ومنه قول رؤية: **قد جبر الدين الإله فجبر**. فأما الإجبار فقد يقال في اللغة: أجبرت العظم إذا أفسدته، كما يقال: جبرته إذا أصلحته.

فأما الإجبار بمعنى الإكراه كقول القائل: أجبرت فلانا على هذا الأمر، إذا أكرهته عليه، فإن ذلك إنما يستعمل فيما يحدث من الأفعال مع كراهية من يحدث فيه، وهو أن يكون محمولا على فعل يكرهه، ولوأراد التخلص منه لم يجد إليه سبيلا.

وكان يقول: إن تسمية مخالفينا لنا بذلك خطأ، إذ ليس في مذاهبنا وأقوالنا ما يوجب ذلك، ولا نحن معترفون بأمر يقتضيه، كما أنهم معترفون بأنهم مقدِّرون لأفعالهم من دون الله سبحانه ومدبرون لها من دون خالقهم، وذلك أنا لا نقول إن الله تعالى أكره أحدا منا على أمر أمره به أو نهاه عنه أو حمله عليه أو اضطره إليه، فأما خلق صلاح الأبدان وفسادها فلا خلاف فيه.

وكان يقول: إنهم بهذه التسمية أحق، وذلك أنهم يقولون إن الفاعل في حال فعله لا يقدر عليه ولا يصح منه تركه ولا يتوهم منه خلافه، وإنه مذموم على أمر بهذه الصفة معاقب عليه، فأما قبل أن يحدث في حال يكون هو فيها قادرا فإنه لا يصح أن يكون ذلك المقدور فعلا ولا كفرا ولا إيمانا ولا طاعة ولا معصية، فأسمَوْه قادرا على ما ليس بفعل له في حال ما هو له فاعل. هذا هوعين الجبر والإجبار الذي نسبوا إليه المخالفين.

وكان يقول: إنهم على حقائق مذاهبهم ومقتضى أقوالهم مجبِرون لله تعالى على المراد، لأنهم يزعمون أنهم يفعلون في ملك الله تعالى ما يكرهه، فيحدث ذلك مع كراهة الله سبحانه له ولا يحدث ما يريده. هذا هو المعقول في اللغة من الإجبار، كما أن المعقول من معنى الإكراه والإسخاط أن يفعل الفاعل ما يكرهه الغير ويسخطه، فلما كان من فعل ما يسخطه كان له مسخِطا، كذلك من فعل ما يكرهه كان له مكرها ومجبرا، ولا يصح الإجبار إلا من قاهر لمقهور، ولا يصح أن يكون الخلق قاهرا للخالق تعالى، فمقتضى مذاهبهم أن يكونوا هم المجبرة الإجبار المذموم، وأن يكون ما ادعوا على المخالفين لهم من ذلك تقولا وبهتانا وكذبا وزورا.









فصل

في بيان مذاهبه في الاستطاعة
وما يتعلق بذلك من قواعدها وفروعها

اعلم أنه كان يذهب إلى أن الاستطاعة هي القدرة، وأنه معنى حادث عرض لا يقوم بنفسه، قائم بالجوهر الحي، وكذلك كان لا يفرق بين القوة والقدرة والأيد والعون والمعونة والنصر والنصرة واللطف والتأييد في أن جميع ذلك يرجع إلى القدرة.

وكان يقول: إن الإنسان مستطيع باستطاعة هي غيره، وإنه يوصف بذلك على الحقيقة كما يوصف بأنه قادر على الحقيقة، وإن كانت استطاعته تتعلق بما يصح أن يتصف به من نعت الاكتساب دون نعت الإحداث.

وكان يقول: إن الله تعالى لا تسمى قدرته استطاعة، لأجل أن التوقيف لم يرد بذلك، فأما من طريق المعنى فالذي له من القدرة هو بمعنى الاستطاعة، وأهل اللغة لا يفرقون بين معنييهما كما لا يفرقون بين القدرة والقوة وبين العلم والمعرفة وبين الحركة والنُقلة.

وذكر في كتاب **النقض على أوائل الأدلة للبلخي** أنّا لا ننكر أن تكون تسمية الله تعالى للأجسام قوة واستطاعة حقيقة، كما روي في الخبر تأويل قوله تعالى ﴿مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧] أن الاستطاعة هي الزاد والراحلة، وأن قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠] أن ذلك هو السلاح، وأن قوله ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢] أرادوا بذلك الخيل والمال، فسموا ذلك استطاعة.

قال: ولا ننكر أن يكون ذلك من الأسماء التي تقع على المختلفات من الأجناس، كما يقع وصف اللون والشيء على الأنواع المختلفة، وربما كان يقسم الكلام إذا سأل نفسه مطلقا عن الاستطاعة: أهي مع الفعل أم قبله؟ بأنه إذا رجع بها إلى المال والعدة من

الأجسام فقد تكون قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل، وإن رجع بها إلى قدرة البدن التي يكون بوجودها وجود الكسب فلا يصح أن تتقدمه.

وكان ينكر قول النجار بأن الاستطاعة بعض المستطيع، وينكر قول من قال من أصحابنا إنها حالة في المستطيع، ويقول: إنها موجودة بالمستطيع قائمة به.

وكان ينكر قول من ذهب من أصحابنا ومن المعتزلة إلى أن الإنسان هو المستطيع، بل كان يقول: إن المستطيع في الحقيقة هو الجزء الذي قامت الاستطاعة به وهو الحي، وهو الذي قامت به الحياة.

وإنه كان يقول: إنه لا يصح البقاء على الاستطاعة بوجه، ولا على شيء من الأعراض، وإن الباقي هو من له بقاء قائم به لا بغيره، وإنه يستحيل أن يكون للعرض بقاء قائم لا بغيره.

وكان يقول على إطلاق اللفظ: إن الاستطاعة مع الفعل. وتحقيق مذهبه في ذلك على قوله: إن الفعل في الحقيقة لله ﷻ، وإنه هو الفاعل على الحقيقة دون من سواه، [و] أن الاستطاعة هي مع الكسب لا قبله ولا بعده. وهذا أيضا يقتضي تحقيقا آخر، إذ قد يكون مع نوع من الكسب عند مخالفينا، ولا يكون استطاعة له، فأما إذا كان معه وكانت له استطاعة فهذا هو موضع النزاع.

وكان يقول: إن الاستطاعة الواحدة لا يصح أن يكتسب بها إلا أمر واحد، ولا يصح تعلق استطاعة واحدة بشيئين، لا مثلين ولا مختلفين ولا ضدين على البدل ولا على الجمع، وإن لكل قدرة محدثة مقدورا واحدا لا تتعداه. فإذا كانت استطاعة للخير والطاعة كانت توفيقا له، سميت بذلك لما علم من اتفاق وقوع الخير بها، وإذا كانت استطاعة للشر والمعصية كانت حرمانا وخذلانا.

وكان يأبى أن تكون الاستطاعة للمعصية التي هي دون الكفر خذلانا، ويأبى أن يقال إن الله سبحانه خذل المؤمنين ويقول: إن اللعن والخذلان للكافرين، فأما للمؤمنين فقد يكون حرمانا للخير، ولا يطلق عليه أنه خذلان، وإن ذلك يختص به الكفار والأشقياء والأعداء.

وكان يقول: إن اللطف قدرة الطاعة، فإذا توالت ولم تتخللها كبيرة كانت عصمة.

وكان يقول: إنه لا ينكر أن يكون غير الأنبياء معصومين، إلا أنه لا سبيل لنا إلى العلم بذلك لما يخفى من بواطنهم وعواقبهم علينا.

وكان يقول: إن استطاعة الخير معونة في فعل الخير، ومعونة في فعل الشر إذا كانت للشر، وإن كان الغالب في إطلاق اللفظ وفي الدعاء مستعملا في الخير.

وكان ينكر قول من ذهب من النجارية إلى أن استطاعة الكفر كفر، وإلى أن استطاعة الكفر منع من الإيمان أو عجز عنه أو صد عنه أو صرف عنه. وكان يقول: إن التارك للشيء، المؤْثر لتركه، المختار له على ضده المشتغل عنه، لا يصح أن يوصف بشيء من ذلك، وإن وصف بأنه غير مستطيع له فلوجود استطاعة ضده لا لوجود شيء من ذلك.

وكان يأبى أيضا قول من ذهب من أصحابنا ومن النجارية إلى أن الاستطاعة موجِبة للفعل ويقول: إنها يستحيل تقدمها لمقدورها والمستطاع بها، ولا يصح أن يقال: إنها موجِبة له، إذ ليس كل ما استحال أن يتقدم شيئا كان موجِبا له.

ألا ترى أن الكسب أيضا يتقدم الاستطاعة بوصفه، ثم لا يصح أن يقال إنه موجِبٌ للاستطاعة؟ وكذلك الجواهر لا يصح أن تتقدم الأعراض ولا يصح أن يقال إنها موجِبَة لها، وكان يعبر بدل ذلك عما قلنا بما ذكرنا، ويمنع هذه العبارة للاعتلال الذي ذكرنا ولغيرها.

وذكر في كتاب **نقض الاستطاعة على الجبائي** هذه المسألة، وذكر أقسام معنى الموجِب وقال: لا يخلو قولنا الشيء موجِب للشيء من أن يكون بمعنى الفارض الملزِم، كقولنا: أوجب الله طاعته، أي فرضها، أو يكون بمعنى الفاعل للشيء كقولنا: أوجَب الله العالَم، بمعنى خلَقه، أو يكون على معنى استعمال المتكلمين في قولهم: السبب موجِب للمسَبَّب، والمراد بذلك في كوْن السبب كوْن المسَبَّب[1].

قال: ولوجاز أن يقال إن الاستطاعة موجِبة للفعل على هذا المعنى، جاز أيضا أن يقال إن الفعل موجِب للاستطاعة.

---

(١) أي المراد بإيجاب السبب للمسبَّب عند المتكلمين الأشاعرة هو مجرد القِران بين السبب والمسبَّب، فإذا حدث السبب حدث عنده المُسبَّب.

وقد كان يطلق كثيرا في مواضع من كتبه أن الاستطاعة سبب للكسب، وأن السبب لا يتقدم المسبَّب، ويُجري القول في ذلك مجرى القول في العلة والمعلول، ويقول: كما أنه مستحيل أن تتقدم العلةُ المعلولَ، كذلك يستحيل أن يتقدم السببُ المسبَّب.

ويقول: لوجاز تقدمه للمسبَّب وقتا، جاز أوقاتا والأبد، ولوساغ ذلك ساغ ما قالت الفلاسفة: إن البارئ تعالى علةٌ للعالم وسبب له، لأنه به كان ووُجد، ولما لم يكن كذلك عُلم أن ما يكون سببا للشيء لم يجز أن يتقدمه.

وكان يقول: إن جنس الاستطاعات فيه مختلف ومتفق ومتضاد، فأما المختلف منها فما اختلف المقدور بها كاستطاعة الحركة والإدارة هما مختلفان، كما أن مستطاعهما مختلفان، واستطاعة الكفر ضد استطاعة الإيمان، كما أن مقدورهما ضدان، واستطاعة الفعل ومثله متجانسان لتجانس مستطاعيهما.

وقد بينا من مذهبه أنه كان لا يعتبر في التضاد الاختلاف بين المتضادين، بل كان يقول: إن كل مثلين من الأعراض ضدان[1]، وإنه يستحيل وجود مثلين من المعاني في محل واحد، وكذلك يستحيل وجود استطاعتين مثلين في محل واحد معا.

فأما القول بجواز إعادتها وإعادة المكتسب بها، فقد بينا من مذهبه أنه كان لا يأبى القول بجواز إعادة الأعراض كلها، ونص على ذلك في كتابه **المجوز** وقال: كما يجوز إعادة الجواهر يجوز إعادة الأعراض كلها، وكان لا يراعي في ذلك ما يبقى منها دون ما لا يبقى.

وكان يقول إن للاستطاعة أضدادا، فمنها ضد المستطاع بها، ومنها ضد استطاعة المستطاع بها، ومنها العجز النافي لها، ومنها الموت. وقد بينا من مذهبه أنه كان لا يأبى أن يضاد الشيء الواحد ضدين وأضداد، وكذلك يضاد مثلين ومختلفين، وأن المعتبر عنده في معنى التضاد استحالة اجتماع المعنيين في محل من جهة الحدوث فقط لا معنى آخر.

وكان يقول: إن الأمر بما لا يستطيعه المأمور على قسمين؛ تارة يكون لترك المأمور به

---

(١) كل مثلين ضدّان من حيث إنهما لا يصح أن يجتمعا في محل واحد.

ذلك، واشتغاله بضده واختياره له وعليه، وتارة يكون لعجزه. وأما الحالُ التي يفقد استطاعة المأمور به للترك، فإنه لا ينكر أن يقترن بها الأمر بالمأمور.

وعلى ذلك وردت الأوامر، فأما الحالة التي يفقد بها الاستطاعة للعجز، فإن ذلك مما لم يوجد التكليف في مثلها، ولو قدِّر وروده وتُوهم كونه، لم يكن ذلك مستحيلا، ولا كان في صفته سفها ولا منه عبثا.

وكان يقول: قد ورد الأمر بما هو أشد من ذلك في هذا الباب، وهو أنا وجدنا الله ﷻ قد أمر أبا لهب أن يجمع بين تصديق نبيه ﷺ وبين العلم بأنه لا يؤمن، لقوله تعالى ﴿ سَيَصۡلَىٰ نَارٗا ذَاتَ لَهَبٖ﴾ [المسد: ٣] حكما وجزما وقضاء بتًّا بأنه من أهل النار وذلك حكم على العاقبة. ويستحيل أن يجمع أبولهب بين الإيمان بنبيه ﷺ وبين العلم بأنه لا يؤمن، وهذا أبعد من الأمر بالمعجوز عنه.

وكان يقول: إن حمل مخالفينا تأويل ذلك على شرط مُضمر وهو الموافاة يبطل تخصيص أبي لهب بذلك، وهو الحكم العام في سائر الكافرين، ومع ذلك فهو دعوى إضمار لم ينطق به الخبر، ومع ذلك أيضا فقد كلف نبيه ﷺ أن يعلم أنه لا يؤمن أبو لهب، ومحال أن يجتمع إيمانُ أبي لهب وعلمُ نبيه ﷺ بأنه لا يؤمن، كما أنه محال أن يجتمع إيمانُ أبي لهب [1] وعلمهُ بأنه لا يؤمن.

وربما أجاب عن مثل هذه المسألة بأن الذي تقرر عليه حكم الأمر إنما هو أنه توجّه على من هو بخلاف العجز موصوف، والتقدير والتوهم لما لم يكن بأن لو كان كيف كان يكون، إنما يكون تكلفا من المتكلفين، وربما زاد في كلامه هذا بأن يقول: إن الأزمنة الماضية والمستأنفة لم تخلو من السمع ولا يخلو منه، وعلى ذلك تقرر حكم الأمر فيها، وإنا لسنا نعرف لأنفسنا حالة قبل السمع فنتكلم عليها، بأن لو كان كيف كان يكون، مع أن فرضه زائل عنا.

وحكى في كتابه **فروق النجارية** بين جواز أمر التارك وإحالة أمر العاجز مع استوائهما في انتفاء قدرتهما على المأمور به، واختلاف حكمهما فيما له انتفى ذلك، وذكر أن أجود

(١) يوجد زيادة في الأصل وهي قوله: «بين الإيمان»، وقد أسقطها منه ليستقيم المعنى.

فروقهم في ذلك ما قالوا: إن المأمور إنما يؤمر ليقبل أو يترك، ومع العجز لا يصح قبول ولا ترك ولا طاعة ولا معصية، وعلى ذلك كان يُكلِّم المعتزلة ويناقضهم في كتبهم المؤلفة في الاستطاعة لهم.

ويظهر في كلامه أنه ليس بالمتحقق بهذه الفروق التي ذكرها النجارية، وأن الأمر فيهما سواء، إلا أن طريقته تخالف طريقتهم في باب التعديل والتجوير، وإن كان لا يخالفهم في المذهب في الاستطاعة، وذكر في كتاب **النوادر** في باب الترك أنه لو ورد أمره بالجمع بين الضدين لم يكن منه سفها، ولا كان منه مستحيلا. وهذا هو مقتضى مذهبه في تجويز ذلك وترك اعتماد الفروق فيه، وإن كان ينصر تلك الطريقة مع المعتزلة ليرى عجزهم عنها أيضا.

وكان يقول: إن الأمر بالشيء يتقدم المأمور به، ويكون أمرا به في حاله أيضا، كما يكون قدرة عليه في حاله، وكذلك كان يقول في النهي: إنه يكون نهيا عما لم يفعل ونهيا عما هو له فاعل في حاله، وكان يقول: إن وجود قدرة المأمور على ما أمر به ليس بشرط في صحة أمره ولا بأمارة في حسن تكليفه، وإن الأوامر على ضربين: فأما أمر الله تعالى فهو كلامه، ولم يزل موجودا سابقا للمأمور به من غير حد وغاية، وأما أمر المحدَث فإنه يكون أمرا به في حاله ويصح أن يتقدمه.

وكان كثيرا ما يبني كلامه في الفرق بين ما يصح أن يتقدم الفعل وبين ما يجب أن يكون معه بأن ما يصح أن يتقدمه فهو الذي لا يمتنع أن يقترن به المنع والعجز وما يتعذر وجود الفعل معه.

فأما الذي يجب أن يكون مع الفعل لأجل الفعل لا محالة، فهو الذي لا يصح أن يقارنه العجز والمنع وما يتعذر معه وجود المقدور.

وكثيرا ما يطلق هذا الكلام هكذا في كتبه ولكن غرضه في ذلك معلوم، وهو الإبانة عن حكم قدرتنا بهذا التقييد، لأن قدرة القديم سابقة لأنواع المقدورات بلا غاية، مع أنه لا يصح أن يقارنه العجز والمنع من مقدوره.

وبمثل ذلك كان يفرق بين القدرة والآلة، وبين القدرة والعلم، وبين القدرة والحياة،



وبين القدرة والإرادة، في أن القدرة خاصة تقتضي وجود مقدورها معها دون هذه المعاني[١]، وإن كان لا بد للفاعل منها من أن يفعل الفعل، لأن جميع ذلك مما لا يمتنع أن يوجد منفكا من الفعل أبدا، وأن يوجد مع المنع والعجز وما يتعذر معه الفعل.

وكان يقول: إن حال تعلق الاستطاعة بالفعل هي حال حدوثها وحدوثه، وهي الحالة التي يكون الخبر عن الفاعل فيها بأنه «يفعل» على أحد معنييه، وهو الموضوع له وهو الذي يسمى الحال. وذلك أن قولك: فلان يفعل كذا، يخبر به تارة عن المستأنف وتارة عما هو فيه، ألا ترى أنهم إذا أرادوا تخصيصه بالمستأنف زادوا فيه السين أو سوف، فجعلوه مختصا للمستقبل، وإذا أرادوا أن يخبروا عن حاله التي هو فيها قالوا: هو يفعل؟ ألا ترى أنهم يقولون: رأيت فلانا آكلا، ينبِّئ عن مثل معنى: يأكل، وهو العبارة عن الحال؟

وكان يحيل قول جميع من يقدم الاستطاعة على الفعل بأن ذلك إما ماض أو مستقبل ويقول: إن تحقيق هذا الكلام يؤدي إلى السفسطة، لأنه إن لم يكن إلا ماض أو مستقبل، وكلاهما عدم، لم يتحقق وجود العالَم، وذلك مكابرةُ العيان. فثبت أن حال الحدوث ليس بماض ولا مستقبل.

وكان يقول في جوابه عن سائر ما يسأل عنه في هذا الباب، كنحو سؤالهم عمن أعتق عبده أو طلق امرأته أو ألقى عصاه من يده أو انتقل من الشمس إلى الظل: إن جميع ذلك إنما تحدث استطاعته في حاله، ولا يخلو كل ذلك من أن يكون أجزاء وحركات ينطلق الاسم على جميعها بانتهاء آخرها، أو يكون جزءا واحدا غير متجزء، فإن كان أشياء كثيرة تتقضى شيئا فشيئا، فإنما يستحق هذا الحكم عند بلوغ آخره، وتقترن بكل جزء قدرة تتقضى بتقضي مقدورها، فإذا حدثت على ترتيب مخصوص وانتهت إلى آخرها، تعلق الحكم بها واستحق هذا الوصف. وذلك أن ما سمي طلاقا وعتقا حروفا تتوالى على ترتيب مخصوص بحكم

---

(١) القدرة الحادثة عنده والتي عندها يقع الفعل لا يصح أن تكون متقدمة على الفعل المُكتسَب، وأما القدرة بمعنى سلامة الآلات فإنه سابقة على الفعل بلا خلاف مع المعتزلة. وكذلك العلم والإرادة والحياة فإنها تتقدم عنده على الفعل.



للقائل بذلك عند نطقه بآخره على شرط تقدم أوله على وجه مخصوص، فيطْلق له الحكم عند الفراغ منها وبلوغ آخرها والاشتغال بآخر جزء منها على هذا الترتيب بأنه مطلِّق أو معتق. ولا يقال قبل ذلك له مثل هذا الوصف، فإذا استحق هذا الحكم لم يكن العبد عبده ولا المرأة امرأته، بل يقال: إنه أعتق من كان له عبدا، وطلق من كانت امرأته قبل الطلاق والعتق، وكذلك الجواب في إلقاء العصا وكسر المكسور وضرب المضروب وقتل المقتول وما جرى مجرى ذلك.

فأما إذا كان جزءا واحدا ويستحق الحكم والتسمية به، فإنه يقال: إنه قدر عليه في حاله، كقولنا في انتقال الجوهر من مكان إلى مكان: إنه قدر على الحركة وهو في المكان الثاني، كما أنه يقال له متحرك وهو في المكان الثاني.

وعلى هذا النحو كان يحقق الجواب في الانتقال من الشمس إلى الظل، ويقدره تقديره المكاني، والأمكنة في آخر مكان من الشمس إلى أول جزء من الظل، فإنه يكون في الحقيقة قادرا على الانتقال وهو في الظل.

وكذلك كان يقول في القدرة على القتل: إنها تحدث في معان من الحركات والاعتمادات في المتحرك بها، فإذا كان في المعلوم أن روح المقتول تخرج عقيبها سميت الحركات قتلا، فمن لم يعلم ذلك كان متوقفا في هذه التسمية إلى عند خروجها، فإذا خرجت الروح عقيبها علم أنها حين وقعت قتلا.

ثم كان لا يأبى أن يقال: إنه قتله والمقتول حي، لأن كونه مقتولا لا ينافي كونه حيا، وكان يقول: إن القتل المكتسَب هو في القاتل المكتسِب، وهو الحركات التي تكون على هذه الصفات المخصوصة، وإن المقتول إنما يكون مقتولا على هذا الوجه بقتل في غيره وانتقال فيه، وهو ما يتأثر في المقتول من المعاني التي تحدث عقيب القتل.

وعلى هذا النحو كان يُجري كلامه في مثل هذه المسائل التي تضاهيها من نحو الإحبال والإنبات والتحريك والتلوين والتعذيب وما جرى مجراه.

وكان يقول في جواب من يسأله أن الله تعالى أمر الكافرين بترك معدوم أو موجود،

بأن الموجود لا ترك له، وإنما يكون الموجود تركا لمتروك معدوم، وهو أن يحدث ضده الذي ينتفي معه الضد الآخر.

وكان يحيل قول النجارية في البدل ويقول: إن ما تيقنا كونه ولم نشك في وجوده فقول القائل: يجوز كون خلافه، محال، لأن ذلك تشكك في المعلوم الذي علم أنه لا يكون، وفي كون ما علم أنه كائن، ولا وجه للتشكك في كون ما تيقنا كونه. وكان يقول: إن قول القائل: يجوز كذا، يحتمل معنيين؛ أحدهما بمعنى الشك في كون المخبر عنه بالتجويز، كقول القائل: يجوز أن يقدُم زيد، وهو أن يكون شاكا في قدومه. والوجه الثاني أن يكون بمعنى: يحل، كقول القائل: يجوز لك أن تفعل كذا، بمعنى: يحل لك. فإذا كان السؤال عن أمر لا يحل فعله فاستعمال لفظ: «يجوز» فيه على معنى الإباحة محال، وعلى معنى التشكك في كونه وقد تيقنا كونه محال.

وكان يقول: إن من زعم من النجارية أن إطلاق ذلك يصح على معنى أنه غير مستحيل، يلزمه عليه أن يقول إنه موهوم كونه مشكوك فيه، على معنى أن ذلك غير مستحيل، فلما لم يجز أن يقال فيما تيقنا كونه إنه موهوم كونه أو مظنون على معنى أنه غير مستحيل، وكذلك لا يجوز استعمال لفظ الجواز فيه على هذا الوجه.

وعلى هذا الجواب كان يحيل أيضا قول القائل: يجوز كونُ ما علم الله أنه لا يكون، بمثل هذه الطريقة، وأن تصحيح ذلك يؤدي إلى الشك فيما علم كونه.

وكذلك يجيب بمثله إذا سئل عما أخبر الله تعالى أنه لا يكون هل يجوز كونه؟ وربما قسم الكلام في ذلك إلى معنى القدرة على ما ذهب إليه بعض المخالفين ويقول: إن أراد القائل بقوله هل يجوز كونُ ما علم الله تعالى أنه لا يكون؟ على معنى هل يوصف الله تعالى بالقدرة عليه؟ فذلك واجب، ولكنه ليس معنى أنه قادر على أنه جائز منه، ولوكان معنى جواز الفعل من الفاعل قدرته عليه، كان كل مجوز من غيره الفعل مقدورا له عليه وهذا محال، فبطل بذلك أيضا قول من ادعى من البغداديين من المعتزلة أن معنى القادر أن الفعل منه جائز.

وكان إذا قيل له: إذا كان كون ما علم أنه لا يكون محالا، وقد أمر الله تعالى الكافر

الذي علم أنه لا يؤمن بالإيمان، فقد أمر بالمحال. [أجاب][1] بأنه يُتصور لإن المحال إنما يكون في القول، وهو القول الذي أحاله قائله عن سنن الحق والصواب إلى وجه الخطأ والبطلان، وليس المأمور به محالا.

وكان يقول: إن من لُمناه على ترك الطاعة من العصاة، وعاقبناه إذا استحق العقوبة على معصيته، فإنما لمناه وعاقبناه على ما قدر عليه، لا على ما لم يقدر عليه، وهو الترك للطاعة.

وكان يقول: إن الكافر منهي عما قدر عليه وهو الكفر، ملوم على ترك الإيمان، وهو الكفر الموجود المقدور له إذا كان لا يأبى تعلق النهي بالموجود. وكان يقول: كما يذم على موجود، فكذلك ينهى عن موجود، ويقدر على موجود.

وكان يقول: إن المشتغل بالفعل لا يقال إنه: أدى ما عليه، وإنما يقال: هو مؤد، ويؤدي، فإذا انتهى وبلغ آخر الأجزاء من فعله قيل: فرغ منه، وأداه، وتممه. وكان يحيل قول من قال مثل ذلك في الجزء من الفعل لأن التمام والفراغ لأجزاء لها أول وآخر.

وكان لا يأبى قول من قال: لو كان ما لم يكن كيف كان يكون حكمه؟ كقوله ﷺ ﴿وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَـٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم﴾ [آل عمران: ١١٠]، وكقوله تعالى ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، مع أن الرد ليس بكائن، وكذلك الإيمان من أهل الكتاب ليس بكائن.

وكان يخالف النجارية في التخلية والإطلاق والصحة واحتمال النسبة. وكان يقول: إن التخلية والإطلاق والفعل هو نفس القدرة على الفعل، والمنع والتقييد عجز عن الفعل. [وكان يأبى أن يقال على الإطلاق: الكافر مخلى الإيمان، أو إنه مطلق الإيمان، أو إنه صح منه الإيمان، أو إنه محتمل للإيمان، أو مجوزٌ منه الإيمان، إلا عند من لا يعلم أنه يؤمن أم لا].[2]

وكان يذهب في معنى الصحة إلى معنى وجود ما أُخبر عنه بالصحة، وكان يقول إن

---

(١) في الأصل هكذا: «بأن يتصور لأن المحال إنما يكون في القول» والصواب ما أثبتناه.

(٢) في الأصل العبارة هكذا: «وكان يأبى أن يقال على الإطلاق: الكافر مخلى، والإيمان إنه مطلق والإيمان أو إنه صح منه الإيمان أو إنه محتمل للإيمان أو مجوز منه الإيمان إلا عند من لا يعلم أنه يؤمن أم لا». وقد عدّلناها ليستقيم المعنى.

قول القائل: صح دخول زيد البصرة، ليس له معنى إلا كون دخوله، وإن قول القائل لما لا يكون: إنه يصح كونه، إن لم يرد به التوسع أو الاستقبال فمحال، وبمثله كان يدفع قول من ذهب من البصريين من المعتزلة إلى أن معنى القادر من صح منه الفعل، إذ قد يكون قادرا ولمّا وجد الفعل، وصحة الفعل من الفاعل هو وجوده منه.

فإذا قيل: يصح على معنى الاستئناف، فقد يكون ذلك مظنونا، وقد يكون منتفيا والمخبر عنه في الحال ليس بقادر عليه.

وكان يقول في عجز المقيَّد والمكتوف: إن القيد والكتاف ليس هما اللذان منعا من المشي والبطش، بل لا بد أن يكون معهما عجز عن ذلك بدل القدرة عليه. ألا ترى أنه قد تزيد قدرته حتى يكسر القيد ويحل الكتاف؟ فعلم أنهما غير مانعين.

وكان [يقول]: إن الكافر ممتنع من الإيمان ليس بممنوع، لأن الممنوع هو العاجز عما منع منه، والممتنع مختار له وهو فعل القادر عليه.

وكان يقول: إن المحل به إنما يوصف باحتمال الشيء على الحقيقة إذا كان فيه، فأما إذا قيل إنه يحتمله ولمّا وجد به، فالمراد به المستأنف، وإن لم يكن كذلك فهو توسع أو محال. فإذا قيل: هذا السقف يحتمل البناء، فالحقيقة في ذلك أنه لو بنى عليه لاحتمله. ولإبانة هذه الأصول كان يأبى فروق النجارية بين إجازتهم تكليف التارك القادر على الترك، وامتناعهم من تكليف العاجز بمثل ما ذكروا من الفروق بينهما.

وكان يقول: إن القدرة معنى غير الصحة والسلامة، وإن الصحة هي صحة التركيب، والسلامة هي انتفاء الآفات والأضداد، وإن القدرة معنى زائد على ذلك. وكان يقول: قول من قال إن الإنسان يقدر أن لا يفعل، قولٌ محال، لأن قدرته لا تتعلق بالمنتفي، ولا يحيل مثل ذلك في قدرة الله ﷻ، لأنها تتعلق بالمعدوم والموجود، فلذلك يصح أن يقال: يقدر أن يفعل وأن لا يفعل، وكذلك إذا قيل له: هل يقدر أن لا يفعل الموجود بأن لا يكون كان قد خلق له القدرة عليه، وبأن يكون قد خلق له القدرة على ضده؟ إن ذلك خطأ ومحال لأنه يؤدي إلى تعلق قدرته بما ليس بموجود، أو أن يصح أن تتعلق بما ليس بموجود.

وكان يقول: إن البارئ تعالى قادر أن يحوْل بين الكافر وكفره في حاله بأن لا يكون كان أقدره، إما بأن أعجزه أو بأن عصمه ولطف له.

وكان يقول: إنه لا يستحيل أن يقال إن البارئ تعالى أمرنا بالشيء الذي يستحيل قول القائل فيه: إنه يكون في حال تركه، ولا يكون الأمر بذلك محالا، وإنما يجري ذلك مجرى قول القائل: أمر بأن يكون ما علم أنه لا يكون، ويستحيل قول القائل فيه: إنه يكون مع العلم بأنه لا يكون، ولا يصح قول القائل: هل يجوز أن يترك الكافر الكفر في حال كونه؟ لأن ذلك يؤدي إلى البدل عن الموجود، وقد بينا قوله في ذلك.

وكان يقول: إن ترك الكافر الإيمان هو نفس الكفر، وإن المتروك به هو الإيمان. وإنَّ أخذه الكفر هو نفس الكفر.

وكان يقول: إن الأخذ هو المأخوذ، كما أن الفعل هو المفعول، والترك هوالمتروك، لأن مجراه مجرى الضد المنافي، والضد غير ما يضاده، وكذلك المنافي غير ما ينافيه، وسنذكر تفصيل مذاهبه في التوفيق واللطف إن شاء الله تعالى.

وكان يقول: إن قول من قال إن القدرة على الشيء غير القدرة على ضده توسع، وحقيقة الجواب عن ذلك أن التغاير إنما يكون بين شيئين موجودين فإذا وجدت القدرة على الشيء لم يجز أن توجد القدرة على ضده، بل القدرة على الشيء لا يقدر بها إلا عليه وحده.

وكان يقول في العجز مثل ما يقول في القدرة: إن العجز الواحد لا يُعجز به إلا عن شيء واحد، ولا يعجز به إلا عن موجود معه. وكان يسوي بين تعلق القدرة والعجز في أن ذلك يقتضي وجود المقدور والمعجوز عنه، وأنهما يتعلقان تعلقا واحدا، ويعتبر أمرهما بسائر الأضداد في حكم متعلقاتها.

وذكر في مسألة العجز أن سائر ما ذكر في كتبه ما سوى هذا القول فإنما كان نصرة للنجّار، وذلك أن النجّار يفرق بين تعلق الاستطاعة والعجز ويقول: إن العجز عجز عن الضدين، والاستطاعة لشيء واحد. وعلى هذا الجواب كان يقول في جواب من يسأله: إذا لم يكن المأمور بالإيمان قادرا عليه أفعاجز هو عنه؟ إن ذلك محال لأن العجز لا يكون عجزا إلا

عن موجود، فإذا كان كافرا لم يصح أن يكون مع كفره إيمان في حاله. وكان يحيل أن يعجز العاجز إلا عما يصح أن يقدر عليه بدلا منه. وكان يقول إذا قيل له: إذا قلت إن الاستطاعة علة للفعل، أفتقول إن الله تعالى أوجب الفعل بها؟ إنك إن أردت أن الله ﷻ أوجب الفعل بها أي خلقه وخلقها وجعل حركة الإنسان كسبا له بها، فإنا نقول ذلك، وإن أردت أنه أوجبه بها على معنى أنه فعل الفعل بها فلا.

وكان يقول: إن الاستطاعة علة للكسب، وليس الكسب علة للاستطاعة، وإن كان لا يصح أن يتقدم وجود أحدهما وجودَ صاحبه، فيفرق بين ذلك بأن جنس الكسب يوجد مع عدمها، وجنسها لا يوجد مع عدم الكسب.

وكان يقول: ليس من قدر على الشيء ولم يقدر على تركه مضطرا إليه، كما أن الفاعل في حال وقوع الفعل عندهم لا يوصف بالقدرة عليه ولا على تركه ولا يكون مضطرا إلى الفعل. وكان يحيل ما جوّزه النجار من تركه الشيء في حالة بأن لا يكون كان وجد.

وكان يقول: ليس كل من لم يوصف بالقدرة على الشيء عاجزا عنه، بل قد يكون تاركا له ويكون مما لا يصح أن يقدر عليه، فلا يوصف بالعجز عنه إذا لم يوصف بالقدرة عليه.

وكان يقول: ليس بمنكر أن يقال للفاعل في حال فعله إنه يفعل، وللآكل في حال أكله إنه يأكل، ويكون ذلك فعله على الحقيقة كما أنه يقال له في حال فعله إنه فاعل وآكل وضارب ونحو ذلك.

وكان يحقق الفرق بين قول النجار وقول المعتزلة وقوله في البدل بأن المعتزلة تقول: لا يجوز البدل من الموجود في حاله بأن لا يكون كان وجد، ويجيزون البدل من الشيء قبل وجوده، ويزعمون أنه جائز قبل كون الوقت أن يقع في الوقت ضد ما في المعلوم أن يقع، فأما إذا وجد الوقت فذلك محال. واستوى قولهم في إحالة البدل من الموجود والقدرة عليه، فأما النجار فإنه يثبت القدرة على الموجود في حال وجوده، ويجيز أن يكون ضد الشيء الواقع في الوقت واقعا فيه بأن لا يكون كان الوقت وقتا لما حدث فيه، وبأن لا يكون ما حدث فيه حادثا، فاستوى قوله في إثبات القدرة على الموجود، وإجازة البدل من الموجود. وقال: أما

الذي نذهب إليه في ذلك فهو أن قدرة الإنسان لا يجوز أن تكون قدرة على غير موجود، فأما إجازة البدل من الموجود، فإن الجواز في اللغة بمعنى الشك وبمعنى: يحل. فإذا قلنا: جائز أن يكون الشيء في حال كون ضده، بمعنى يحل، فلسنا نمنع أن الله تعالى أحل لنا ذلك في حال أكل الميتة على غير اضطرار، من أن نأكل غيرها من الذي يسوغ أكله في تلك الحال، وأن نترك أكلها في تلك الحال.

قال: وقد قالت المعتزلة في المعلوم الذي علم الله أنه لا يكون نظرٌ، قولنا في ذلك لأنهم يقولون: إن الإنسان مأمور بترك ما علم الله أنه لا يكون، فلو ترك ذلك المعلوم لم يكن كان السابق في العلم أنه لا يكون، وأما الجواز بمعنى الشك قال: فلسنا نقول إنه جائز أن يكون الشيء في حال كون ضده بدلا منه بأن لا يكون كان ضده بمعنى الشك في كونه، لأن ما علمنا كونه لا يجوز الشك معه في كونه، لتنافي اجتماع العلم والشك.

قال: ولكنا نتكلم على الموجود في حاله فنقول: لوكان ضده في هذه الحال لم يكن كان كائنا، كما نقول: لوكان ضده واقعا لكان خيرا للإنسان، كما قاله الله تعالى ﴿وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وقد يسوغ أن نقول فيمن لم يكن منه إيمان قط: لو آمن لكان خيرا له، فلا يخلو قولنا في ذلك من أن يكون المعنى فيه أنه لو كان الإيمان منه في حال القدرة أو في حال الكفر، فإن كان المعنى في حال القدرة استحال ذلك عنده لاستحالة كونه فيها عندهم، أو يكون ذلك في حال الكفر فيؤدي إلى ما قلنا.

وكان يقول: إن قول القائل: يكون ترك الكفر في حال كونه، متناقض لأنه بقوله: يكون تركه، قد أوجب [أن] الكفر لم يكن، وبقوله: في حال كون الكفر قد أوجبه، فكأنه قال إن الكفر كائن لا كائن في وقت واحد، وهذا كلام لا يحصل تحته معنى.

وكان يقول إذا قيل له: إذا كانت الطاعة موجودة في الحال فما وجه الأمر بأن يفعل الشيء فيها وهو فيها كائن، بأنه يصح ذلك كما صح أن يكون فاعلا في حال كونه، وأن يكون مفعولا في حال كونه كذلك، لا ينكر أن يكون مأمورا به في حال كونه.

وكذلك يجيب إذا قيل له: إذا قلت إن الكافر مأمور في حال كون الكفر منه بالإيمان،

فلا وجه لكون الشيء في حال كونه ضده إلا بالجمع بينهما، فإذا أمر بان يؤمن في حال كفره، فقد أمر بالجمع بين الإيمان والكفر بأنه إنما قلنا: أمر بأن يؤمن في حال كفره بأن لا يكون كان الكفر كائنا منه في هذه الحال، كما نقول: إنه أمر من في معلومه أنه يكفر في الحال الثاني أن يؤمن فيه بدلا من الكفر، بأن يترك الكفر ولا يوقعه، وليس الأمر بذلك أمرا بالجمع بينهما، وإن كان في معلومه أن الكفر يكون واقعا في الوقت الثاني لا محالة.

وكان يجيب إذا قيل له: هل يقدر الله ﷻ أن يجعل الإنسان في حال فعله تاركا للموجود الذي كان فيه؟ بأنه قادر على ذلك بأن لا يكون كان خلق فيه القدرة على كون هذا الموجود، بأن يخلق فيه القدرة على تركه بدلا من قدرته عليه، فلا يكون موجودا ولا تكون القدرة عليه موجودة، ويكون تركه موجودا.

وكذلك يوصف الله تعالى بالقدرة على أن لا يكون هذا الكفر الكائن في حاله بأن لا يكون كان خلقه في الحال، وبأن لا يكون كان الوقت وقتا له.

وكان يحيل قول القائل: إنه يقدر أن يفني الكفر في حاله بأن لا يكون كان أوجده، بأن الفناء إنما يقع على شيء كان موجودا ثم فني بعد وجوده، ولا يقال لما لم يكن فني، فإذا قيل: أفيقدر أن يفنيه في حاله بأن لا يكون كان وجد في الحال؟ تناقض كلامه لأنه لو لم يكن كان وجد لاستحال أن يفنى، وإذا استحق الوصف بالفناء وجب الوجود قبل الفناء، وفي هذا إثبات الوجود ونفي الوجود وذلك محال. والترك إنما يكون تركا لما لم يقع، ولا يستحيل أن يقال: إن البارئ تعالى يقدر أن يخلق الترك في حالة بأن لا يكون كان خلقه.

وكذلك كان يجيب إذا قيل له: إذا كان الإنسان مأمورا بترك الكفر في حاله بأن لا يكون كان كفر، فما أنكرتم أن يكون مأمورا بالتوبة من الكفر في حاله بأن لا يكون كان كفر؟ بأن الترك في الحقيقة إذا وجد كان تركا لما لم يقع، فلم يمتنع أن يؤمر الإنسان بترك الشيء في حال وقوعه بأن لا يكون كان أوقعه، وكان يكون الترك إذا وجد بدلا من المتروك تركا لما لم يقع، والتوبة إنما تكون توبة من الشيء إذا كان قد وقع.

وكان يقول: إن الله تعالى يوصف بالقدرة على أن يحوْل بين الكافر وبين ما يقدر



عليه من الكفر في حاله بأن لا يكون كان أقدره عليه، وبأن لا يكون إلا وقد عصمه منه، بأن خلق فيه قوة الإيمان التي هي عصمة من الكفر بدلا من الكفر ومن قوته. وإن قول القائل: لو عصم الله الكافر من الكفر، معناه لو لم يقدره على الكفر وأقدره على الإيمان بدلا من إقداره له على الكفر، كان قد عصمه بأن لا يكون كان قواه على الكفر.

وكان يفرق بين قول القائل: إذا جاز أن يأمر الله تعالى بالفعل في حاله، فلم لا يجوز أن يأمر به وقد فرغ منه، ولم لا يجوز أن يأمر بفعل فعله أمس على مذهب النجّار؟ بأنه في حاله قد كان على معنى: يكون، على غير استئناف منه، وليس الفعل منقضيا ولا مفروغا منه، وإنما هو كائن يكون وليس بكائن قد كان، على غير تأويل يكون، والماضي من الفعل تأويل: كان فيه، لا على معنى: يكون، فلذلك اختلف الأمر، لأنك تقول: الساعة يُحسِن، وهو الساعة يسيء، ولا يقال هو الساعة يسيء أمس. فأما جوابه على أصله بأن لو أمر بذلك كان سائغا، على معنى أن يقال: أعد ما كان منك أمس، وأن البارئ تعالى قادر على أن يقدرنا على إعادة ما كان منا من الأعراض كما أنه يعيد الأجسام، لأن الدليل على إعادة الأجسام هو الدليل على إعادة الأعراض.

وكان يقول: ليس قياس المأمور به في حاله قياس المقتضي، لأن الشيء المفعول يكون مفعولا في وقت حدوثه، ولا يجوز أن يكون المقتضي مفعولا في حال تقضيه. وكان يقول: إن الله تعالى يرى الفعل في حاله كائنا، فإذا قيل له: فإذا أمر في حال المعصية أن لا يفعلها، فقد أمر أن لا يفعل ما يراه الله تعالى من المعصية، وأن يفعل ما لم يخلق، [أجاب] بأن ذلك على وجهين: إن أردت أنه أمر في حال معصيته بفعل طاعة لم يخلقها الله تعالى ولا يخلقها الله ﷻ إذا لم يكن مكتسبا لها وليس كائنا فنعم، وإن أردت أنه أمره في حال المعصية بفعل طاعة لم يخلقها فلا. فإذا قيل له: أرأيت لو كان تاركا ما يراه الله تعالى، أليس كان تاركا لأمر يراه الله سبحانه كائنا منه؟ [أجاب]: بأن لو ترك الفعل الذي فعله في حال كونه، لم تكن الرؤية كانت واقعة عليه، بل كان يكون الترك المرئي لا المتروك، كما أن الفعل الذي هو في المعلوم أنه كائن في هذه الحال لو لم يكن كائنا فيها كان السابق في العلم أنه لا يكون في هذه الحال ولم يكن السابق أنه يكون. وكان يقول إن الكافر مختار للكفر مؤْثر له، وإيثاره

واختياره إرادته له، وإنه لا يستحيل أن يكون المؤثر مؤثرا لما لا يقدر على تركه، ولا يجوز أن يكون مؤثرا لما يكون عاجزا عن تركه.

وكان إذا قيل له: هل يصح عفو من لا يقدر على الاقتصاص؟ يجيب بأنه قد يصح العفو، وإن لم يكن قادرا على الاقتصاص. ألا ترى أن ملكا لو أساء إلى رعيته الذين لا يطيقون الاقتصاص منه فقال المجني عليه: قد عفوت عنه، لكان عفوه صحيحا؟ وكذلك لو أن رجلا جنى على رجل ثم غاب الجاني ولم يقدر عليه ولم يعلم بمكانه، لم يمتنع أن يقول المجني عليه: قد صفحت عنه، وكان ذلك منه حسنا وإن لم يقدر عليه ولا على الاقتصاص منه.

وكان يقول: إن التوفيق للإيمان مخلوق[1]، وهو إنعام الله تعالى على المؤمنين بالإيمان، وذلك هو قدرة الإيمان، وكذلك العصمة والتسديد والتأييد والعون والمعونة، وأن الخذلان يكون بمعنى الهلاك والعقوبة، وقد يكون بمعنى وجود قدرة الكفر. وكان لا يقول كل قدرة على المعصية خذلان، بل قدرة الكفر هي خذلان دون غيرها من القدَر، وكذلك قدرة الإيمان هي التوفيق دون غيرها من القدَر، وإن قول المسلمين: اللهم أخذل الكافرين، إنما هو سؤال عذابه إياهم بين أطباق النيران وإنزال المكروه لهم من الذل والخزي والقتل والظفر بهم، وليس شيء من ذلك قدرة على الكفر.

وكان لا يطلق على استطاعة الكفر أنها كفر، ولا على استطاعة الشر أنها شر وفساد من اجل وجود الفساد بها. وذكر [في] بعض كتبه أن جوابنا في ذلك أن سبب الضرر لا يُنكر أن يكون ضررا على معنى أن الله تعالى قد أعقبهم الضرر بأن خلق فيهم قوة الكفر الذي فيه عطبهم وهلاكهم.

وقال: وكذلك قولنا في قوة الكفر إذا فسدوا بها إنها فساد لهم. قال: وقد رأينا المسلمين يصفون الأشياء التي يلحقها الهلاك بالفساد فيقولون: فسد الزرع وفسدت الثمار إذا هلكت، فلما كان الله تعالى قد خلق فيهم القوة التي تلحقهم بها غاية الضرر قيل إنها فساد لهم، والله

(١) حد التوفيق عند الأشاعرة هو خلق القدرة على الطاعة والداعي لها، وحد الخذلان عندهم هو خلق القدرة على المعصية والداعي لها. فكل من التوفيق والخذلان مخلوقان في محل الموفّق والمخذول.

سبحانه الخالق لها وهم الفاسدون بها.

وقال: ولا يجب أن نسميها كفرا كما سميناها فسادا، ألا ترى أن الكبائر عندنا وعندهم فساد وليست كفرا؟ وكذلك المعاصي التي هي صغائر عندهم يسمونها فسادا ولا يسمونها كفرا، فلا يجب أن يكون كل فساد كفرا.

وكان لا يأبى إطلاق القول بأن استطاعة الكفر ضلال لهم، على معنى أنه هلاك لهم به يهلكون ويضلون، فلما ذهبوا بالاستطاعة عن الحق وهلكوا بأن اكتسبوا بها الكفر كانت ضلالا وهلاكا إذا كانوا هالكين، ولا يجوز أن يقال: إنهم ممنوعون عن الحق، لأن الذي يذهب عن الطريق يقال: ضل عنه، بمعنى ذهب أو هلك، ولا يقال إنه ممنوع منه لأنه هو الذي ضل، ولا يقال إنه هو الذي منع نفسه، لأن المنع عجز، والقادر على الشيء لا يصح أن يكون عاجزا عن ضده.



فصل آخر

في بيان مذاهبه في اللطف والصلاح والأصلح وما يتعلق بذلك

اعلم أنه كان يقول: إن اللطف في فعل الطاعة هو المعنى الذي إذا فعله الله تعالى بالمكلف كان مطيعا لا محالة(١)، وذلك هو قدرة الطاعة. وكان لا يجعل ما عداها من المعاني لطفا في فعل الطاعة، لأجل أن جميع ذلك مما لا يستحيل أن يوجد مع عدم الطاعة، وإنما يكون اللطف في فعل الشيء ما إذا وجد [وجد] ما هو لطف في فعله ووجوده، ولا يختص بشيء من المعاني بهذا الحكم إلا القدرة فقط، لأنها هي التي بوجودها يوجد مقدورها لا محالة، ولا يصح أن يقارنها منع أو عجز عن وجود مقدورها.

وكان يقول: إن ما في مقدور الله سبحانه من أنواع اللطف وأجناسها لا حد له ولا غاية، وإنه خص بذلك المؤمنين فقط، فأما الكافرين فلم يفعل بهم لطفا في الدين بوجه من الوجوه.

وكان يقول: إن ترك فعل ذلك بالكافرين لا يقتضي له بخلا ولا جورا، لأن البخل منع واجب مستحق، ولا يجوز أن يستحق على الله تعالى شيء بوجه، وإنما أفعاله تفضل إذا كانت إنعاما، ولا يجب بترك التفضل بخل، وكذلك أفعاله كلها عدل لأجل أن كل ما فعل فله أن يفعل، والجور إنما هو الخروج عن الحد المحدود والزوال عن الرسم المرسوم، ولا

---

(١) كون العبد مطيعا بما خلقه الله تعالى فيه من المعنى إنما هو على سبيل المقارنة عند الأشعري، أي إن العبد يكون مطيعا وصالحا عند ذلك المعنى لا به. وعند المعتزلة لا يتخصص اللطف بشيء دون شيء، بل كل ما علم الله تعالى أن صلاح العبد فيه فهو لطف. وهو عندهم قد يكون بفعل الله، كخلق القدرة ونصب الأدلة، وقد يكون من فعل العبد نفسه، كنظره فيما يجب عليه، وقد يكون من فعل غيره من المكلفين إعانة له في تحصيل منفعة أو دفع مفسدة، وقد لا يكون فعلاً بل ترك فعل، كعدم بسط الرزق لعلم الله تعالى أنه لو بسطه للعبد لطغى وتمرّد.



يجوز أن يكون فوقه حاد وراسم فيكون بفعل شيء جائزا. وكان يقول: إني لا أمنع القول بأن الله تعالى أراد سفه من لم يلطف به وهلاكه، وأنه لم يفعل له ذلك لأجل أن مراده فيه هلاكه وفساده وكفره. وقد بينا من مذهبه في باب الإرادة أنه كان يقول: إن السفيه لايكون سفيها بإرادة السَّفه، كما لا يكون المطيع مطيعا بإرادة الطاعة، ولا الحكيم حكيما بإرادة الحكمة.

وكان يقول: إنه لا فرق بين أن يفعل بالمكلف ما يعلم أنه إذا فعله به فسد وفعل ما يؤدي إلى الهلاك، وبين أن لا يفعل به ما لو فعله نجا من الهلاك، من أن كل واحد من الأمرين يجري مجرى صاحبه، وأن من منع أحدهما وأجاز الآخر فقد ناقض.

وكان يقول: إن الألطاف التي فعلها بالأنبياء والمؤمنين ابتداء فضل منه، لو لم يفعله لم يكن سفيها، ولو كان واجبا عليه فِعْله استحق عليه شكرا به، ويتأول على ذلك سائر الآي التي في الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ [النور: ٢١] وقوله: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ٨٣]، ونحو ذلك من الآي التي تجري مجراها. وكذلك كان يقول في تكليف الخلق: إن ذلك ليس بواجب، بل كان جائزا أن يكلفهم وأن لا يكلفهم، كما يقول في الإقدار على ما كلف والمعونة عليه أن ذلك جائز وليس بواجب أيضا، وكل ذلك من الفعل والترك عدل وحكمة، وليس في ذلك شيء واجب، ولا يكون بتركه جائرا ولا سفيها.

وكان يقول: إن المعتزلة يلزمهم تعجيز الله تعالى في منعهم وصفه بالقدرة على أن يفعل بالكافرين لطفا يؤمنون عنده اختيارا، وكان يقول: سواء قول من قال إنه لا يوصف بالقدرة على الأمر الذي إذا فعله بالمكلف فعل ما كلفه إجبارا وإلجاء، وبين ما لم يصفه بالقدرة على ما إذا فعله بهم فعلوا ما كلفهم اختيارا في باب لزوم التعجيز من القولين جميعا لقائلهما.

وكان يقول: إن اسم اللطف والتوفيق والعصمة من طريق اللغة لا يمتنع أن يقع على قدر المعاصي والكفر، ولكن إنما خصصناها بقدر الطاعة والإيمان لأجل عادة المسلمين وأهل الإسلام في ذلك ودعائهم ربهم ومسألتهم إياه بأن يلطف بهم ويوفقهم ويعصمهم، وذلك رغبة في فضله وطمع فيما عند، ه وفي قدرته من فعل الخير بهم.

وكان يقول: إن أنواع هذه الألطاف إذا توالت وفعلها الله تعالى بالمكلف ولم تتخللها كبيرة، قيل لمن فعل ذلك به: إنه معصوم مطلقا، وذلك كأحوال الأنبياء والمرسلين والملائكة المقربين، فأما إذا تخللها الكبائر والمعاصي فإنه لا يقال له مطلقا: معصوم، وإن قيل إنه معصوم من الكفر إذا أتى بتوحيد ربه ووافى عليه مَعاده. وكان يقول: إنه لا ينكر أن يكون في المؤمنين سوى المرسلين من يعلم الله ﷻ من حاله أنه لا يواقع كبيرة، فيكون عنده معصوما على الإطلاق، ولا يقال مثل ذلك عندنا في واحد بعينه ما خلا الأنبياء والمرسلين، إلا ما نقوله في الأمة إذا اجتمعت على أمر من الأمور إن ذلك الأمر حق واجتماعها مأمون الخطأ والزلل.

وكان يقول: إن الصلاح والأصلح والمصلحة إنما يرجع فيها إلى النفع والأنفع والمنفعة، وإلى اللذة والألذ، أو إلى ما يؤدي إلى ذلك. وكذلك يضاف الصلاح والأصلح والمصلحة بلفظها إلى ما يجوز أن ينتفع به دون ما لا يجوز أن ينتفع به، كامتناع إضافة ذلك إلى الله تعالى وإلى الأعراض وإلى الجماد لما لم يصح الانتفاع والنفع فيها.

وكان يقول: ليس مجرى قولنا في الشيء إنه صلاح ومصلحة وأصلح مجرى قولنا فيه إنه حكمة أو صواب أو حق، لأن كثيرا من الأشياء قد يكون حكمة وحقا وصوابا ولا يكون في نفسه صلاحا ومصلحة. ألا ترى إلى فساد الأبدان بالعلل والأمراض والموت وتعذيبها بين أطباق النيران ووجود الآلام فيها وأنواع الضرر أن ذلك يرجع إلى ما هو حق وحكمة وصواب، وليس بصلاح وأصلح ومصلحة لا لمن فعله ولا لمن فُعل فيه؟

ولو كان مجرى القول في الشيء إنه صلاح ومصلحة مجرى القول فيه إنه حكمة، لكان يتبعها في الإضافات والنسب، فكان يكون مصلحة لكل من هي له حكمة، وحكمة لمن هو له مصلحة وذلك فاسد.

وكان يقول: إن أفعال الله تعالى كلها حكمة وحسن وصواب وحق وعدل وبعضها مصلحة وصلاح وأصلح لمن فُعل فيه.

وكان يقول: إن خلقه من يعلم أنه يكفر ويعطب ويهلك وتمكينه مما يتوصل به إلى فعل ما يهلكه مع علمه بذلك لا يكون نظرا له ولا إصلاحا ولا مصلحة بحال، وكذلك إملاؤه



له في العمر وإقامة الروح في جسده وإبقاؤه إياه مع علمه بأنه يزداد كفرا واستحقاقا للعقوبة لا يكون صلاحا له ولا أصلح، ولا لغيره أيضا، إذا علم أن غيره إذا نظر إليه فسد به وغيره.

وكان يقول: إن القول بالأصلح على التحقيق يوجب تناهي مقدور البارئ تعالى، لأن ذلك هو الأنفع والألذ، ولا نوع من النفع واللذة إلا والله ﷻ قادر على الزيادة فيه لا إلى حد.

وكان يقول: نظير قولنا في الأنفع والزيادة في الصلاح نظير قولنا في الأكبر والأكثر في الأجزاء، إنه لا حد له في المقدور ولا نهاية، ونظير قولنا في الجزء الذي لا يتجزأ، وإنه لا شيء أصغر منه، نظير قولنا في أقل اللذات والمنافع إن ذلك ينتهي إلى جزء لا يتجزأ، فيستحيل أن يتوهم أقل منه، وإن قياس الأقل في الأصلح قياسُ الأقل في الأجزاء، وقياس الأكثر في النفع قياسُ الأكثر في الأجزاء.

وكان يقول: إن صدق الله تعالى غير مقدور لأنه كلامه، وكلامه صفة ذاته لم يزل بها موصوفا، وإن الصدقين لا يتفاضلان من حيث الصدق، وكذلك الحكمتان لا تتزايدان من حيث هي حكمة، والمنافع واللذات تتزايد من حيث هي لذة ونفع، فلذلك وجب أن يكون ما في مقدور الله تعالى من المصالح والمنافع واللذات لا حد له في الكثرة، وإن انتهت في القلة إلى الأمر الذي لا يتوهم أقل منه.

وكان يقول: إن الأصلح كان للمكلفين [أن] يبتدئهم في اللذات ويزيل عنهم مشاق العبادات ويريحهم من تعب المطالبات، ويوصل إليهم ابتداء من النعيم واللذات ما يوصل إليهم بعد الطاعات، وهو القادر على ذلك وهم المحتاجون إليه، وهو الغني عن تكليفهم وطاعتهم، ولكنه المتفضل في فعله إذا شاء فعل، وكان له التفضل، وإذا شاء ترك وكان بالترك عادلا حكيما.

وكان يقول: إن ما يصل إلى المكلفين بعد الطاعات من النعيم ليس باستحقاق، وإن ابتداءهم بمثل ذلك ألذ لهم وأهنأ وأروح وأنفس، ولو فعل ذلك بهم كان أصلح لهم.

وكان يقول: إن من أبى ذلك فقد أبى ما يُعلم صحته بأوائل العقول، لأن كل العقلاء لو خيروا بين أن توصّل إليهم المنافع التي هم إليها محتاجون من غير تعب وتكليف وبين أن



يوصل إليهم مثل ذلك أو دونه بعد التعب والتكليف كان حُسْن اختيارهم لأنفسهم ونظرهم لها يدعوهم إلى اختيار المنافع من غير تعب، وخاصة إذا لم يكن لمن يكلفهم ويتعبهم بما يكلفهم إليه حاجة، وإنما غرضه منفعتهم في تكليفه لهم. فبان أن من لزم حكم العقول وما تقتضيه حكمة العقلاء في اختيار النظر لأنفسهم وإيثار الصلاح والأصلح لهم يقتضي ما قلنا. وإذا صح هذا الترتيب، علم أن ما فعله الله تعالى بالخلق من ابتدائه لهم في دار التكليف والمحنة فليس هو فعل الأصلح بهم ولهم، ولا هو حسن النظر لهم.

وكان يقول فيمن يعلم الله تعالى من الكفار أنه لو أبقاه لآمن أنه يجوز أن يخترمه، وأن يُبقى من علم أنه يكفر، وإنه يجوز أن يكلف واحدا يعلم أنه إن كلفه كفر، وأن لا يكلف من علم أنه إن كلفه آمن، وإنه يجوز أن يكلف واحدا عشرة أشياء يعلم الله تعالى أنه يكفر بها، ولو كلفه خمسة آمن، أن لا يكلفه خمسة بل كلفه عشرة[١].

وكان يحيل قول من قال: إن الله تعالى إذا علم من عبده أنه لو أغناه أو أمات غيره أو أفقره وأبقاه يؤمن أو يكفر؟ ويقول إن هذه الأشياء غير موجبة لكفر ولا إيمان، وإن كفر الكافر وإيمان المؤمن إنما توجبهما القدرة عليهما، وذلك يحلّ في محل قُدَرهم.

وكان يحيل قول من قال: إن الله تعالى فعل كذا لكذا، أو إن الله ﷻ فعل كذا وأراد به لطف غيره وصلاحه، وذلك لإحالته أن يفعل الله تعالى الشيء لعلة أو لسبب.

وكذلك كان يقول: إن الله تعالى موصوف بالقدرة على أن يبقى المؤمن الذي يعلم أنه إذا أبقاه ازدادت طاعته، ويجوز أن يخترمه، ويكون ذلك حكمة منه وعدلا، وإن الأنبياء لو أبقاهم أكثر من ذلك كانوا أكثر طاعة وثوابا، فلما اخترمهم لم يفعل بهم أصلح ما في

---

(١) جميع هذه الأمور من الممكنات العقلية، فوجودها إنما كان لتعلّق قدرة الله تعالى بها، ولو خرج شيء من هذه الممكنات عن قدرة الله تعالى بأن لا تكون قدرته صالحة للتعلق بها، لافتقر تعالى إلى مخصص يُخصص قدرته بما تعلّق به من الممكنات دون ما لم يتعلق به منها، وهذا محال في حق الله تعالى. كما أن جواز هذه الأمور لله تعالى مستند إلى الأصل الذي يبني عليه الإمام الأشعري وأهل السنة من أنه لا يجب على الله تعالى شيء، وذلك بخلاف المعتزلة الذين أوجبوا على الله تعالى وجوب مراعاة الصلاح والأصلح للعباد.

مقدوره لهم، وكان ذلك منه حكمة.

وكان يقول: إن الوعد والوعيد من الله تعالى، والترغيب والترهيب بعد الأمر والنهي غير واجبين، وإنه إذا لم يزجر عن الجهل به لم يكن مبيحا لمعصيته، وإن الله تعالى قادر أن يبتدئ بمثل العوض[(١)] الذي يفعله بعد الألم من غير إيلام، ولو فعله كان حكيما متفضلا ولو تركه لم يكن جائرا.

وإن من قال له رسول الله ﷺ: إن خرجت إلى بلد كذا ووصلت إليه كانت طاعتك أكثر من طاعتك الساعة، غير أنك لا تصل إليه لأنك تُقتل، إنه إن خُلِّي وحكْمَ نظره، اختار ترك الخروج. وكذلك إن قال له: إن وصلت إلى بلد كذا ملكت عشرة آلاف درهم، غير أنك لا تصل وتغرق قبل وصولك إليه، إن خروجه لأخذ ذلك تعرضا للمنفعة ليس بحكمة ولا حسن نظر منه لنفسه، وكذلك القول في اختيار الله تعالى البقاء لمن علم أنه إذا أبقاه يعطب، إذاً إبقاؤه ليس بنظر له[(٢)].

وكان يقول: خَلْق الله تعالى من يعلم أنه يكفر فيستحق العقاب الدائم ليس بنظر له، وإن كان مريدا أن ينتفع أيضا على تسليم هذه الدعوى لهم مع قولهم: إنه يريد ما لا يكون، ولا يعلم الشيء أن يكون إلا كان.

وكذلك كان يقول: إن احدنا إذا علم انه إذا أعطى ابنا له سيفا قتل به نفسه، وإن لم يعطه السيف لم يقتل به نفسه، وأعطاه فهو مريد لفساده، وكذلك إذا علم الله تعالى أنه إن أعطى عبدا من عبيده حياة وقدرة وأبقاه فعل به الكفر الذي يستحق به العذاب، إن ذلك يوجب أن

---

(١) العِوَض هو النفع المترتب على الألم، ويكون هو اللطف، أو هما جميعـًا، وذلك بحسب اختلاف آراء المعتزلة. والعوض ما يكون في مقابلة الألم الواقع بفعل الظالم «على حد يبلغُ في العظم ما يصغر في جنبها هذا الألم، بحيث لو لم يُجِزْ هذا المُؤْلِم وصولَ الألم إليه لو علم ما يستحقه عليه لعُد سفيهـًا، وهو إذا كان الألم النازل له من فعل الله تعالى أو بأمره ولم يكن عقوبة». (الفائق في أصول الدين ٣٢٠). وأما أهل السنة فلا يجب عندهم العوض ولا اللطف، بناء على أصلهم أنه لا يجب على الله تعالى شيء.

(٢) في المخطوطات الثلاث العبارة هكذا: «إذا أبقاه ليس بنظر له»، ولعل الصواب ما أثبتناه.

يكون مريدا لفساده، لأنه علم أنه إن لم يعطه القدرة لم يفعل الكفر وإن أعطاه فعل الكفر به.

وكان يقول: سواء قول من قال: إنه لو وجب أن يميت من يعلم أنه يكفر كانت طاعته تقع على جهة الإلجاء، وقول من قال: إنه يجب أن يُميت من يعلم أنه إن أبقاه ارتد، لأجل أنه قدر له على وحدانيته، وصدق رسله، وعلم أنه يعاقبه إن مات كافرا، وأنه كما يجوز في حكمة الله ﷻ أن يبقى المؤمن الذي إن أبقاه كفر كذلك، يجوز في حكمته أن يميت الكافر الذي إن أبقاه آمن.

وكان يقول: إنه يجوز أن يستوي عبدان في المعصية، فيتفضل على أحدهما بالعفو ولا يتفضل على الآخر بمثله، وكذلك يجوز أن يرِدَ القيامة اثنان أحدهما عامل والآخر غير عامل، فيتفضل على من لم يعمل بمنزلة ثواب من عمل، ولا يكون ذلك جَوْرا ولا سفها.

وكان يقول: إن المحاباة مأخوذة من الحباء، وهو العطية، وجائز في فضله أن يحبو واحدا ولا يحبوآخر مثله.

وكان يقول: إن منزلة ذلك إذا فعله بهم في القيامة منزلة ما فعله بهم في الدنيا من اختلافهم في منازلهم وأموالهم وأقدارهم وصحتهم وسلامتهم، ولم يكن تفضله على أحدهما بموجب تفضله على الآخر.

وكان يقول: كما أنه يجوز لأحدنا أن يعفو عن حق ويطالب بحق ولا يخرج عن الحكمة، كذلك يجب على أصلهم أن لا يمنعوا مثله في فعل الله تعالى. وقد بينا من مذهبه أنه كان يقول: إن ثواب المؤمن غير مستحق على الله تعالى، وإنه لو كان مستحقا عليه لم يجز تأخره عنه.

وكان يقول: إنه لا يجوز أن يصير فعله حكمة لأجل ما يحدث من فعل غيره عنده، بل فعله حكمة لعينه فلا يقع هو وجنسه إلا حكمة، وإنما يكون لغيره جورا منه يكون سفها لا منه، كما أن جميع ما فعله من الألوان والحركات فلغيره لون وحركة وله فعل. وكان يقول: قد يكون عين الشيء منا قبيحا ويكون حسنا منه، ويكون لنا سفها ومنه حكمة. وسنكشف عن أصله في ذلك بأكثر منه في باب التعديل والتجوير إن شاء الله تعالى.




فصل آخر

في بيان مذاهبه في الباب الذي يسميه المخالفون التولّد

اعلم أنه كان يحيل قول من قال: فعلٌ متولد، وفعلٌ مباشر، ويقول: إن المباشرة أصله من إلصاق بشرة ببشرة، ولا يصح أن تكون للفعل بَشَرة، وكذلك يحيل قول من يقول للفعل إنه متولد أو مولَّد، ويقول: إن الأعراض لا يصح فيها التولد والتوليد، لأن ذلك على الحقيقة من صفات الأجسام والجواهر، أو من صفات المحدَث المخترَع وكلا الوصفين في العرض ممتنع.

وكان يقول: إن الحوادث كلها مخترَعة لله تعالى ابتداء وابتداعا من غير سبب يوجبه ولا علة تولِّده، وإنه ما من عرض فَعَلَه مع عرض أو بعده عرض أو قبله، إلا وكان جائزا أن يفعله مع خلافه، أو على خلاف ذلك الوجه في التقدم والتأخر.

وكان يقول: إن القدرة التي يخلقها في الإنسان يخلق معها مقدورها، فليست القدرة مولدة للمقدور ولا موجبة له، وإن كان لا يأبى التسمية بأنها علة له، فإنه كان يجوِّز أن لا توجد القدرة ويوجد من جنس مقدورها مع عدم القدرة، وإن لم يكن مقدورا، وكذلك العلم والحياة والإدراك والبصر فليس أحدهما موجِبا لصاحبه، وإنما استحال أن يوجَد العلم مع فقد الحياة والإدراكُ مع فقد البصر لأن العلم يضاد ضد الحياة وهو الموت، فإذا لم تكن الحياة كان العلم الذي يضاد الموت مع الموت موجودا، وذلك محال.

وكان يقول: إن من قال بالطبيعة الموجِبة والطبع المولِّد مخطئ، من قِبَل أن الطبيعة والطبع على ما يشيرون إليه إن كان معنى حادثا، لم يخرج عن جنس الجواهر والأعراض، ولا يصح أن يكون من جنس الجواهر لوجوب تجانسها واقتضاء ما شاركه في الجنس مثل حكمه وفقد ذلك وعدمه، وإن كان ذلك من نوع العرَض وجب أن يختص بحكم يباين به سائر ما عداه من المعاني المعقولة والأعراض المعلومة، حتى يميز بتلك الأوصاف المخصوصة

بينها وبين ما ليس فيها مثل وصفها، فإذا حصل ذلك نُظر في حكمه. وهم لا يشيرون إلى أكثر من هذه العبارة الفارغة، ولا يزيدون على ذلك ما يؤدي إلى تحصيل معنى مخصوص بحكم ووصف، وإذا لم يحصِّل المدعي لذلك إلا على لفظ فارغ من معنى معقول حاصل، فإن الذي يُعقل من هذا المعنى هو الشيء المعتاد الذي قد اعتيد حدوثه على وجه. فيقال: طبعه الخير وطبعه الشر إذا اعتيد منه ذلك[1]، لا أن هناك معنى مخصوصا يقال له الطبع، وعلى ذلك لما اعتادوا حدوث بعض الأعراض في بعض الأجساد على وتيرة واحدة وعند حدوث بعض المعاني، عبروا عنه بالطبع والطبيعة، وليس لذلك حاصل يختص معنى مخصوصا كالقدرة التي معناها معقول وحكمها مخصوص وأصنافها معلومة.

وكان يقول على هذا إذا قيل له: إذا لم يكن هناك طبيعة موجِبة، وإنما تحدث هذه الحوادث اختراعا باختيار المخترِع لها، وهو الله ﷻ، فهل يجوز أن يختار اختراعها على غير هذا الوجه؟ إن ذلك على وجوه: منها ما يقتضي محلا في حدوثه لنفسه، فلا يجوز حدوثه إلا في محل، كحاجة العرض في حدوثه إلى محل، فهذا الحكم وما شابهه لا يجوز تغيره وانقلابه.

ومنها ما هو حادث مستغن بحدوثه عن محل، وإن كان لا يُعقل الآن ولا يُرى إلا في محل، فإنه جائز أن يُخترع لا في محل ويحدث منفردا عن كل محل، وذلك هو الجوهر الذي يستغني بنفسه عن المحل.

فأما ما قالت الفلاسفة من المراكز والمعادن، فذلك يرجع إلى المعتاد الذي يجوز تغيره، لا إلى ما لا يصح أن يحدث على خلافه، وذلك كحركة النار صعدا، وحركة الحج سفلا، فإن ذلك لا لطبع موجب لذلك ولا لسبب مولد له، بل جائز في قدرة المخترع لحركة النار صعدا أن يخلق فيها بدل ذلك حركة سفلا، ويخلق في الحجر حركة صعدا وأن يرفع عن الماء البرودة والرطوبة ويخلق فيها الحرارة واليبوسة، وكذلك يخلق في النار رطوبة وبرودة بدل ما فيها من الحرارة واليبوسة، وإن اختلفت أسماؤها وأوصافها بعد ذلك لاختلاف هيئاتها وأعراضها وبطلان ما له سمي ماء ونارا.

---

(١) وهذا الاعتياد لا يستلزم كون الشيء موثرا في غيره.

وكذلك كان يقول فيما جانس هذه المسائل على هذا النحو: إن كل ذلك ما لم يؤدي إلى نوع من المحال الذي بينا من اجتماع الضدين في المحل أو استغناء المحتاج إلى محل عن المحل، إن ذلك سائغ تبدله وانتقاض العادة فيه، وجائز في القدرة حدوث نوعه ومثله وخلافه.

وكان يقول في ذهاب الحجر عند الدفعة: إنه ليس بفعل للدافع منا، بل هو اختراع من الله تعالى، جائز أن يدفعه أحدنا فلا يذهب، بأن لا يفعل الله ﷻ ذهابه، وجائز أن لا يدفعه أحدنا فيذهب، بأن يخترع الله تعالى فيه ذهابا وحركة.

وكان يقول: إن دفعة الحجر في الدافع لا في المدفوع. وكذلك كان يقول في الضرب والقتل والكسر والرمي ونحوه: إن ذلك إذا وصف به المحدَث فإنه إنما يكون معنى حادثا في القاتل والضارب والرامي والكاسر.

وكان يقول: إنه جائز أن يوقِف الله تعالى الحجر الثقيل في الجو الرقيق من غير علاقة ولا دعامة، وإن ذلك يجري في الجواز مجرى ما خلقه الله سبحانه من جملة العالم لا في محل، وإذا كان الحجر بعض العالم وخلْقه لا في مكان أعجب من إيقافه في الجو كان حكمه كحكمه.

وكذلك كان يقول في وقوف الأرض: إن ما فيه من الكون والسكون مخترَع لله تعالى ابتداء من غير أن كان تحته ما يقله أو فوقه ما يظله فيعتمده.

وكان يقول في الإدراك: إن الله تعالى هو المخترِع له في الأبصار عند وجود الضياء والمقابلة، ولو أراد أن يخلقه مع عدم الضياء والمقابلة كان على ذلك قادرا وكان كونه صحيحا. وكان يقول: إن ذلك نظير إحداثه الإنسان النطفة عقيب الوطء، والزرع عند البذر عقيب الحرث، وإنه قادر أن يبتدئ ذلك ابتداء من غير تقدم بذر ولا حرث.

وكان يقول: إن قول المعتزلة في التولد وقول الطبائعيين مجتمعان في الفساد، وأحد القولين معارض الآخر، وإن قولهما جميعا يؤدي إلى أن لا يؤمن أن يكون العالم بما فيه من وجوه الإحكام والتدبير والإتقان فعل فاعل غير عالم ولا قادر ولا حي، وذلك أن الطريق

إلى أن نعلم أنه كذلك هو الاستدلال بأفعاله عليه، وهم أجازوا حدوث أفعال منتظمة على غاية ما يكون من الاتساق والتدبير من غير حي ولا عالم ولا قادر.

أما الطبائعيون فإنهم أجازوا حدوث أفعال محكَمة ابتداء من غير عالم ولا قادر ولا حي، والمعتزلة أجازوا مثل ذلك على طريق التولُّد، حتى زادوا على الطبائعيين فيه، فقالوا جائزٌ حدوث فعل لا فاعل له في الحال، على معنى أنه كان من فعل من فعل شيئا تولّد عنه ذلك، وفي حال التولد فهو معدوم. فقد زادت المعتزلة على الطبائعيين في هذه المقالة ما يوجب عليهم زيادة الشناعة ويفسد عليهم الاستطراق من جهة الاستدلال على أن صانع العالم موجود.

وكان يقول: إن المعتزلة لا يصح لهم إنكار قول الطبائعيين في إجازتهم حدوث أفعال محكمة بالطبع من غير حي ولا عالم ولا قادر، لأجل ما حكيناه عنهم في ذلك مما يزيد عليه.

وكان يقول في حدوث الشبع بعد الأكل والري بعد الشرب والجوع والعطش عند عدم الأكل والشراب على وجه مخصوص: إن ذلك كله مختَرَع لله سبحانه مختارٌ، ولوشاء الله أن يفعله على خلاف ذلك الوجه كان عليه قادرا، ولكنه تعالى قد أجرى العادة في إحداث ذلك على هذا الوجه، ولو فعل ذلك لكان نقضا للعادة، ونقض العادات إنما يكون معجزات وكرامات ودلالات للصادقين وإبانات عن الكاذبين.

وكذلك يقول في العلم الحادث عن النظر والعلم الحادث بعد الخبر المتواتر: إنهما مخترعان لله تعالى ابتداء، لا أنه جعل أحدهما مكتسبا واقعا تحت قدرة المحدث دون الآخر، فقيل لأحدهما كسب وللآخر ضرورة. وكذلك كان يقول في الوهى والألم الحادثين عن الضربة: إنهما ليسا بكسبين للضارب ولا مقدورين له.

وجملة أصله في ذلك أن ما تعدى محل القدرة عليه من المعاني فلا يصح أن يكون واقعا بالقدرة التي في المحل. وكان يقول: إن من ذهب من أصحابنا إلى أن جملة الإنسان هي القادرة، فإنه يجب عليه على هذا الأصل إبطال قوله في إنكاره القول بالتولد، إذ قد أجاز أن يتعدى مقدور القدرة محلها، وإن كان ذلك في بعض من الجملة. ولذلك اتسق قوله في



إنكار هذا المذهب على أصله في أن القادر من قامت به القدرة دون الجملة، وإن مقدور كل قادر في محل قدرته عليه لا يتعداه، والإبانة عن كشف أصوله في هذا الباب تغني عن الجواب في تفريع المسائل التي تتفرع عن هذا الأصل. وفيما نبهنا عليه في هذا الباب من قوله في التولد ما يستدل به على الأجوبة في الفروع التي تتفرع عنه ويغني عن تطويل الكلام فيه[١].



(١) الحاصل أن التولد هو حصول الفعل من الفاعل لا مباشرة بل بتوسط فعل آخر، كحركة الخاتم بحركة اليد، وكالكسر الحاصل عند الضرب، والعلم الحاصل عند وجود النظر. وهو من مواضع الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة. فالأشاعرة يرون أن كل هذه الأشياء من خلق الله مباشرة بلا توسط ولا آلة، بل هو تعالى يفعلها ابتداءً بقدرته، وقد يخلق شيئاً بلا مقارنة آخر، وإنما هذه الاقترانات بين الأفعال بعضه شرط في وجود ما قارنه، كحركة الخاتم المقترنة بحركة اليد، وبعضه ليس كذلك. فما كان شرطاً خلقه الله معه، وما ليس كذلك صح أن يخلقه الإله ابتداءاً بلا سبق فعل آخر عليه، ولا شيء من هذه الأفعال عند الأشاعرة يخلقه العبد، إنما هو مكتسب فقط للحركة الموجودة في محل قدرته، أما ما انفصل عنها كحركة الخاتم مثلاً فهو ليس مكتسباً لها، كما في حركة الحجر المقذوف من جراء حركة اليد أيضاً، إذ ليس للعبد منه إلاّ اكتساب حركة يده، ولا فعل له ولا كسب في حركة الحجر، ولو فرضنا ارتطام هذا الحجر المقذوف بإنسان آخر فقُتل بسببه، فالأمر والنهي إنما هو متعلق بتلك بحركة اليد التي حصل عندها القتل أو الجرح أو الألم.

أما المعتزلة فقالوا أن ما كان من الأفعال ما صدر من المخلوقات بلا توسط فعل آخر فحصولها يكون مباشرة، وما كان منها بتوسط فعل آخر، كما في الأمثلة السابقة، فحصولها يكون تولّداً.





فصل آخر

في إبانة مذهبه في الآجال

اعلم أنه كان يقول: إن الأجل والحين والوقت والزمان مما تتقارب معانيها، وإن أجل كل حادث حالُ حدوثه. وكان يقول: إن الأفعال على الإطلاق بحدوثها لا تقتضي مكانا ولا زمانا، لأن المكان والزمان محدَثان أيضا، فلو كان كذلك تعلَّق كل مكان بمكان وكل زمان بزمان لا إلى غاية، وذلك فاسد. فعلى هذا إذا قيل: أجل الديْن، فالمراد به الوقت الذي يحل فيه الدين، فكان لصاحبه أن يطالب به. وأجل الحياة حالُ حدوثها. وأجل الموت حالُ حدوثه.

وكان يحيل قول من قال لوقتٍ لم يبلغ إليه المخبر عنه بذلك إنه أجله، ويقول إن تحقيق ذلك يؤدي إلى أن يضاف الأجل إلى من لم يكن له أجل. ولا يجوز على التقدير مثل ذلك أيضا لما يلزم عليه من المقالات الفاسدة، وهذا هو نكتة الخلاف في هذا الباب بيننا وبين القدرية، لأنا نقول إن المقتول ميت مات بأجله كمن ليس بمقتول، فإنه إنما مات بأجله المعلوم له المقدَّر، ويستحيل قول من قال إن ما لم يبلغه من الوقت أجله، كما يستحيل قول من قال فيما لم يحدث فيه من الحياة إنه حياته أو موته على الحقيقة، وإنما يقال ذلك توسعا ومجازا. وعلى هذا يعتمد قوله ﷺ ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٤]. وكان يتأول قوله تعالى ﴿قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام: ٢]، أن ذلك أجَل القيامة، وهو عند بعث الخلق وحشرهم للثواب والعقاب، ولهذا قال تعالى ﴿ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ [الأنعام: ٢]، أي تشكّون في هذا الأجل المسمى الذي هو البعث. ويتأول قوله تعالى ﴿وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [نوح: ٤]، على أن معناه أنه كان يكون لهم أجلا لو بلغوه، وكان المعلوم ذلك. ألا ترى أنه لم يضف إليهم ذلك، ولا قال إنه أجلهم؟ ألا ترى أن آخر الآية يؤيد ما قلناه، وهو قوله تعالى ﴿إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾ [نوح: ٤]، فعلم أن ما لم يبلغوه لم يكن لهم أجلا.

فأما القول فيما لم يكن بأن لو كان كيف كان يكون، فقد يصح ذلك على نوع من

التقدير، وهو أن يقال: لو عاش أكثر من ذلك، كان ذلك هو المعلوم السابق، وكان أجله حينئذ الوقت الذي بلغه والحال الذي بقي إليه. وليس هذا مما فيه خلاف بيننا وبين القدرية أن الكلام على ما لم يكن بأن لو كان كيف كان يكون، وكيف كان حكم العلم السابق به صحيح.

وكان يقول: إن القتل المضاف إلينا غير الموت، لأن الموت لا يدخل تحت قدرتنا، وهو في غير محلها، والقتل قد يكون لنا كسبا في محل القدرة، فأما القتل المضاف إلى الله سبحانه، فقد يكون بمعنى الموت.

وأما قول القائل: إنه لو لم يقتل المقتول في هذا الوقت لأماته الله تعالى، فلا يصح ذلك على وجه، ويصح على وجه. فأما الوجه الذي لا يصح هذا القول منه، فهو لأن ذلك مما لا يمكن الوقوف عليه إلا بخبر الصادق. وكما أن ذلك ممكن فخلافه ممكن، والوجه الذي يصح هو أنه إذا كان المعلوم أن ذلك وقت موته وأجل وفاته، لم يتقدم ولم يتأخر، وكان ذلك كذلك عند من يعلمه بخبره الصدق الذي لا يجوز فيه الخُلْف.

وكان يقول إذا قيل له إذا مات المقتول بأجله فما ذنب القاتل؟ إن ذنب القاتل في تعديه في قتله وهو غير موته، وبه يتعلق القصاص والغرامة دون أن يتعلق بما ليس بمقدور له على كل حال. وكان يقلب هذا عليه ونحو هذه المسألة بما يجوز أن يكون في المعلوم مثل ذلك، ويحدث القتل في الحال الذي سبق العلم بأن الموت يحدث من فعل الله تعالى فيه، ومع ذلك لا يسقط حكم القصاص وما يتعلق بالقتل من الأرش[1] والغرامة.

وبمثله أجاب المعتزلة في قولهم لنا: لو كان كما قلتم لكان من ذبح ما يُذبح من المغصوب لا يلزمه الغرامة، لأنه لو لم يذبحه صار ميتة، بأن ذلك عندهم جائز أن يكون كان ذلك، ومع ذلك لا يسقطون الغرامة، ولا يجعلونه سببا لإسقاط ظلامته، مع أن التعدي في الذبح لا في الموت وبه يتعلق الغرم، فأما الموت وخروج الروح فلا خلاف أنه غير مقدور للبشر، ولم يتعلق به نهي ولا أمر، فاعلمه إن شاء الله تعالى.



---

(١) الأرش هو الدية المالية التي تجب على الجناية التي تكون دون النفس.







فصل

في إبانة مذاهبه في الأرزاق والأسعار وما يتعلق بذلك من الكلام في فروعها

وقد بينا لك فيما قبل أنه كان يقول: إن الرِّزق يجري مجرى الخلق في أنه لا يصح أن يوصف به الباريء تعالى في الأزل، وإنّ وصفَنا لله ﷻ بأنه رازق، وللخالق بأنه خالق هو وصف مشتق من الخلق والرزق، وإنه لا يصح أن يقال: إن الله تعالى لم يزل خالقا رازقا، لاستحالة وجود ما منه يشتق هذان الوصفان في الأزل: الخلق والرزق.

وكان يقول: إن معنى الرزق فعلٌ واقع على وجه مخصوص، وهو أن يكون مما يتغذى به الحيوان أو ينتفع به من دفع حَرّ أو برد وأذى وضرر واستجلاب منفعة وتمكين من ذلك، هذا هو معنى وصفنا بأنه رزق على الإطلاق، ثم معنى وصفنا له بذلك على التقييد بإضافة ونسبة مخصوصة إلى غيره، فإنما يفيد أن ذلك الغير الذي أضيف إليه بأنه رزقه تغذى به أو انتفع به أو تمكن به من اجتلاب منفعة أو دفع مضرة.

وكان لا يراعي في ذلك أن يكون مِلكا لمن تغذى به أو لم يكن ملكا. فإذا قيل: إذا لم تعتبر في الرزق المِلك، أفتقول إن من أكل حراما فقد أكل رزقه؟ أجاب بأن هذا الكلام يحتمل وجهين مختلفين، فإذا فصّل ذلك زال اللبس، وهو أنه إن أراد القائل أكل رزقه، أي أكل ما كان له أن يأكل، فمحال، وإن أراد أنه أكل ما تغذى به وصار قواما لجسمه وغذاء له فذلك مما لا ننكره.

وكان يتأول قوله تعالى ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٣] على أن ذلك إنما يرجع إلى الرزق الذي هو مملوك لمن ينفق منه، ولذلك مدحهم على إنفاقه وأثنى عليهم، لأنه لا يمدح على إنفاقهم ما ليس لهم أن ينفقوا، وليس في ذلك ما يقتضي أن لا يصح أن ينفق أحد إلا

مما يملكه، بل يصح أن ينفق مما يملكه على الوجه الممدوح، فيُمدح عليه، ويصح أن ينفق أيضا على الوجه الذي ليس له أن ينفقه فيذم عليه.

وكان يقول: لو كان الأمر كما قال من زعم أن الرزق هو التمليك، لكان أكثر الخلق غير مرزوقين لله تعالى، وذلك أن جملة الحيوانات التي لا ملك لها يجب أن تكون غير مرزوقة، وكذلك يجب مثله في كثير من المكلفين إذا أكلوا حراما وتصرفوا فيه، وهذا خلاف قوله تعالى ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾ [هود: ٦] وخلاف قوله ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ ثُمَّ رَزَقَكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡۖ﴾ [الروم: ٤٠].

وكان يقول: لو كان معنى الرزق هو التمليك، ومعنى التمليك التمكين والإقدار على ما مُكِّن منه، لكان قد ملّك الكافرين الكفر ورزقهم من حيث مكنهم منه وأقدرهم عليه، والمخالفون فيه يأبون ذلك.

وكان يقول: إنه لا يصح أن يأكل أحد رزق غيره، أو يغصب أحدٌ أحدا رزقه، كما يستحيل أن يتغذى أحد بغذاء غيره، أو ينتفع بنفع غيره، أو يألم بألم غيره. وكذلك لا يصح أن يمنع أحد رزق أحد أو يزيد فيه أو ينقص منه، ويجري ذلك عنده مجرى الأجل. فكما لا يصح أن يقدِّم أحدٌ أجلا أو يؤخره، فكذلك لا يصح أن يمنع أحد رزق أحد أو يقدمه أو يؤخره. وكان يقول: إن جميع ذلك مقسوم مقدّر محكوم به لا يزيد على ما قُدر ولا ينقص، كما رويت فيه الأخبار ونطقت به الآثار ودلت عليه آي الكتاب والسنن.

وكان يقول في الأسعار وما يحدث منها زائدا وناقصا: إن ذلك من الله ﷻ، وذلك بإلقاء رغبة ورهبة في القلوب، فيزيد على حسب الرغبة فيه والرهبة من فقده، وينقص على حسب ما يلقي في القلوب من الزهادة فيه وقلة الرغبة.

وكان يقول: إن المسعر هو الله تعالى، ولا يقدر على إلقاء مثل هذه الرغبة والرهبة في القلوب إلا الله سبحانه، وقد يُحدث اللهُ تعالى ذلك ابتداء، ويحدث ذلك عند حدثان حوادث من تخويف سلطان قاهر وتضييقه وحبسه، وعند ترغيبه وتكثيره بذلك، وفي كلا الحالين يضاف إلى الله تعالى خلقا وإحداثا.



وكان لا يسلك في اختلاف هذه الحوادث مسلك سائر أصحابنا في طلب تعليل له في الجملة، من أن ذلك طلب لمصلحة قوم ومحنة قوم، وإن كان قد قال تعالى ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢] ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً﴾ [الفرقان: ٢٠] وليس ذلك يجري مجرى التعليل اللازم الذي لا يجوز خلافه ولا بد أن يكون كذلك، أو هو ما به يكون الفعل كذلك، بل كان يقول: إنه لو أحدث هذه الحوادث على خلاف على هذا الوجه من بسط الرزق للكل أو تضييقه على الكل، لم يكن ذلك ممتنعا ولا كان ذلك سفها ولا خلاف الحكمة.

وكان يقول: إن ما فُعل من ذلك فهو حكمة أيضا، لا لأجل هذه العلة بل لو حدث على غير ذلك كان حكمه حينئذ في الحكمة حكمه الآن.

وعلى ذلك تبنى أصوله في جملة ما يتعلق بالتعديل والتجوير أنه لا يختلف أمره ووصفه بالحكمة وغيرها باختلاف ما يحدث من أفعاله وتدبيره، بل على أي وجه حدث مما يصح أن يحدث عليه فإنه لا يحدث إلا حكمة منه، لاستحالة أن يحدث منه ما ليس بحكمة. فإذا وقفت على هذا الأصل من مذهبه بنيت عليه ما بعد ذلك.






فصل آخر

في بيان مذهبه في باب التجوير والتعديل وما يتعلق بذلك

اعلم أن معنى التعديل هو نسبة العدل إلى من نُعدله وإضافة ذلك إليه والحكم له به، وكذلك معنى التجوير هو نسبة الجَوْر إليه والحكم له بأنه جائر. فإذا قيل: هذه من مسائل التعديل والتجوير، فالمراد بذلك أنها من المسائل التي يضاف فيها العدل أو الجَوْر إلى من ينسب إليه الفعل لذلك، فيقال إنه فاعله حتى يحكم بأنه عادل أو جائر لأجله، وهذا يقتضي أن نبيّن معنى مذهبه في الأصل، ونبيّن عن حقيقة معنى العدل والجور على أصله.

وقد بينا فيما قبل أنه كان يذهب في معنى العدل إلى أنه هو فعل ما للفاعل أن يفعله، وربما قال: إن ذلك مما لا يتحقق معناه بشيء مفرد، لأنه يقال عدل السهم عن الهدف إذا جار، وعدل فلان عن الحق إذا زاغ، وعدل فلان على فلان عدلا ومعدلة إذا اعتدل واستقام. وعلى هذا كان يقول في أحد الجوابين: إن الله تعالى لم يزل عادلا عن صفات النقص والعيب والآفة، ولا يقول: إنه لم يزل عادلا على ما يقال عدل فلان على فلان عدلا ومعدلة، لأن ذلك يقتضي حدوث فعل ويستحيل حدوث الفعل في الأزل.

وكان يقول في معنى الجَوْر: إنه هو الزوال عن الحد والرسم، فإذا كان زوالا عن حد من يجب طاعته كان جورا مذموما، وإذا كان زوالا عن حد على خلاف هذا الوجه كان جورا على الحقيقة ولم يكن مذموما. كما قال الشاعر أبوالنجم العجلي:

هادٍ وَلَو جارَ لِحَوْصَلائِهِ

وذلك جور على الحقيقة وليس بالجور المذموم. وعلى ذلك كان يُجري عنده معنى الظلم أنه يكون قبيحا وغير قبيح على النحو الذي بينا في معنى الجور، وكذلك كان يسلك في معنى الحكمة والسفه والحق والباطل، فإذا أبين عن أصله في واحد من ذلك تبين سائره به.

وكان يقول في الجملة: أفعال الله تعالى كلها عدل وحكمة وحق وصواب وحسن، وليس فيها شيء منه قبيحا ولا منه سفها وجورا وظلما، كما أن أفعاله عند مخالفينا كلها حكمة وليس فيها شيء له حركة ولا سواد، أو لا موتا ولا حياة، ولا طعما ولا رائحة، ثم إن لم يتصف هو منها بهذه الأوصاف الخاصة لم يخرج من أن يوصف منها بما هو لائق به وجائز عليه.

وكان يقول: إن أفعال الله تعالى عدل وحكمة وحق وحسن لأعيانها لا لمعنى، وإنه لا يجوز أن يوجد شيء من أفعاله على أي وجه وجد وحدث لا يكون منه إلا عدلا وحكمة حسنا وحقا.

وكان يقول: يجوز أن يكون شيء واحد لعينه عدلا، ولمعنى جورا، ولعينه حكمة، ولمعنى سفها، كما يكون شيء واحد طاعة معصية، لو قوعه على وجهين مختلفين، كنحو طاعتنا لله تعالى هي معصية للشيطان، كذلك نفس الفعل الواحد يكون قبيحا حسنا عدلا جورا من اثنين لوقوعه على وجهين مختلفين.

وكان يحيل قول من قال: إن أفعال الله تعالى تكون حكمة لأغراض تتبعها وفوائد تتعلق بها، بل يكون فعله حكمة منه وإنه لعينه لا لمعنى أكثر منه على أي وجه وقع وحدث، وهذا كنحو ما ذهب إليه بعض مخالفينا في تعليل أفعال الله تعالى في أنها حكمة، بأنها حدثت لمنفعة الغير أو لدفع مضرة أو لفائدة غيره.

وكان يجيز حدوث الفعل منه على خلاف هذه الوجوه، مع أنه يكون منه حكمة. وكان لا يأبى أن يبتدئ بالضرر المحض الذي لا يتعقبه نفع ولا تتعلق به عبرة بحال، ويكون مع ذلك حكمة وعدلا منه، وذلك كما يجيز أن يفعل ابتداء منفعة من غير تقدم طاعة وعبادة لمن ينفعه بها.

وكان يقول: إن الأمر لو كان كما قال مخالفونا: إن أفعاله تكون حكمة بعلل متعاقبة أو مقترنة أو سابقة، استحال مع ذلك القول بحدوث العالم وقدم مُحدِثه، وذلك أنه لو كان كذلك لم تخل تلك العلل من أن تكون قديمة أو حادثة. فإن كانت قديمة وجب لقدمها قدم

المعلول وهو الفعل الواقع لأجلها، لاستحالة تقدم العلة على معلولها. وإن كانت حادثة ولعللٍ ما صارت حكمة، اقتضت العلل عللا إلى ما لا نهاية لها وذلك محال. فعلم أن إجراء هذا القول وطرده يؤدي إلى القول بحدوث معان لا تتناهى وذلك محال، أو إلى القول بقدم ما هو أفعال، وذلك أيضا محال.

وكان يقول: إن طريقة مخالفينا في تعليل أفعال البارئ ﷻ في أنها حكمة بأنها معتبرة بالمنافع والمضار التي تتعقبها وتعتبر بها على اعتبار أمر الشاهد يؤدي قَود اعتلالهم في ذلك إلى حَدَث البارئ تعالى، وذلك أنه كما يحسن أفعالنا في الشاهد عندهم وقوعها على هذه الوجوه، فكذلك يحسنه ويدعو إلى فعله حاجة الفاعل إلى فعله وانتفاعه به على وجه من الوجوه. فأما إذا لم يكن له وجه من وجوه الحاجة ولا وجه من وجوه المنفعة، أخرجه ذلك من أن يكون له إلى الفعل داع ومنع ذلك أن يؤثر الفعل ويختاره اعتبارا بحكم الشاهد، وإذا اختار الفعل وآثره فإنما يؤثره ويختاره لما فيه من النفع واللذة والجمال ودفع المضرة. وإذا كان كذلك والقوم إذا ساقوا اعتلالهم، أدى قولهم إلى أن لا يكون فعل أو يكون فاعله محتاجا منتفعا، فإن أجازوا فاعلا على خلاف الوجه الذي يكون له الفاعل فاعلا في الدواعي إلى الفعل، فقد نقضوا قاعدتهم وهدموا أصولهم، وقيل لهم فلا تنكروا أيضا أن يخالف حكمه حكمنا في باب كون فعله حكمة لوجه لا يكون فعلنا بمثله حكمة.

وكان يقول: إن سبيل القبيح والحسن في الشاهد سبيل واحد في أنه إنما يجتنب القبيح لما فيه من النقص والضرر الراجع إلى فاعله، ويختار الفعل الحسن والحكمة لما فيه من النفع والجمال العائد إلى فاعله، فلا وجه فيما يُفعل له الفعل في الشاهد أو يترك إلى ذلك أو نحوه، فإن وجب أن لا يكون فاعلا لما هو من غيره قبيح لأن القبيح لا يؤثر فعله إلا محتاج أو جاهل بقبحه، وجب أن لا يكون فاعلا للحسن. لأنه لا يؤثره إلا منتفعا به متزين، وأراهم أنه يتعذر عليهم أن يروه حكيما في الشاهد يؤثر فعل الحكمة مع خلوه من هذه الأسباب. فذكروا أمر الدهري إذا استدله ضال عن الطريق فأرشده، أنه في إرشاده له حكيم، ولا يكون مستجلبا لنفع من جهته لفرط غناه، ولا معتقدا المنفعة من غيره لإنكاره المعاد والثواب، فقال لابد أن يكون فيه وجه من الوجوه التي له ما يرشده من استحماد إليه أو دفع رقة داخلة

عليه في نفسه، أو وجه من الوجوه مما عدا ذلك مما يرجع إلى نحو ما ذكرنا. فإن خلا من هذه الوجوه، خلا من أن يكون له إلى الفعل داع، ولم يؤثر الفعل مع كونه حكيما.

وكان يقول: إن ابتداء الخلق بالآلام وإدامتها لهم كابتدائه لهم بالنعم وإدامتها لهم، وتخصيص البعض دون بعض سواء في الحكمة، وكذلك تسخير الحيوان بعضهم لبعض في الدنيا وخلق بعضهم للجنة وبعضهم للنار وتوفيق بعضهم وخذلان بعضهم وإدامة العقاب للكافرين والثواب للمؤمنين كل ذلك ابتداء فضل وعدل والجميع حكمة، وخلافه لو وقع كان حكمة.

وإنما قلنا بوجوب إثابة المؤمنين وعقوبة الكافرين خبرا لا نظرا، لأن النظر لا يوجب من ذلك شيئا. وكذلك كان يقول: إن العفو عن جميع الكفار في العقول جائز. قال: وعلى أصل مخالفينا يجب أن يكون أجوز، لأنه دفع ضرر عن من يلحقه الضرر به وهو إلى الدفع غير محتاج، والفاعل لذلك به غني عنه، لا ينتفع بإيلام ولا يستضر بالدفع، وليس للغير فيها مضرة. وما جرى هذا المجرى فحكمه في الشاهد على أصلهم حسن فعله وارتفاع الحظر والحجر عن فاعله فيه.

وكان يقول في جواب من يسأله عن جملة ذلك: إذا جوزت هذه المعاني كلها ورأيت جميع ذلك عدلا منه، فهلا جوزت عليه الكذب وأن يكون ذلك منه عدلا وحكمة كما كان في اختلاف هذه الأفعال؟ بأن الكذب ليس مما لم يجز عليه لأنه لو فعله كان منه قبيحا، ولكن طريق استحالته عليه كطريق استحالة الجهل عليه لأجل أن نقيضه من صفات الذات، ولا يجوز عليه العدم والبطلان، فإذا كان علمه من صفات ذاته لم يجز عليه الجهل، لا لقبح الجهل ولكن لاستحالة عدم ما يجب عدمه بوجود الجهل له، كذلك الصدق من صفات ذاته ويستحيل عليه العدم ويتضاد أن يكون صادقا كاذبا في شيء وشيئين، كما يستحيل أن يكون عالما وجاهلا في شيء وشيئين ومن وجه ووجهين.

فأما الأمر بالكذب وجواز وروده بذلك، فإنه كان يقول: لو ورد الأمر به لم يستحل، مع أنه قد روي إن الله تعالى أباح الكذب في ثلاثة مواضع ونهى عن الصدق في كثير من

المواضع، فقَبُحَ صدقٌ لأجل النهي وحَسُنَ كذبٌ لأجل الأمر، فعلم أن ذلك لم يقبح ولم يحسن لأجل أنه صدق وكذب.

وكان إذا قيل له إذا جوزت أن يأمر بالكذب فجوِّز أن يكذب، [يقول]: إن ذلك لأجل أنه ليس كل ما يجوز أن يأمر به يجوز أن يوصف به. ألا ترى أنه إذا أمر بالحركة فلا يجوز أن يتحرك، وأمر بالطاعة ولا يجوز أن يطيع؟

على أنهم إن قالوا إذا جوزتم أن يأمر به فجوزوا أن يخلقه، فإنه كان لا يأبى ذلك بل كان يقول: إن جميع ما خلقه من الكذب و[الحركة] فهو لغيره كذب ولغيره حركة وغيره كاذب ومتحرك، ولا ينكر أن يكون خالقا لكذب غيره فيكون غيره الكاذب به، كما يكون خالقا لحركة غيره فيكون غيره المتحرك بها.

وكان يقول: محالٌ أن يتصف هو بما خلقه من الكذب حتى يكون هو كاذبا، كما أنه محال أن يتصف بالحركة حتى يكون هو متحركا. وكان يجري القول في إحالة الأمرين عليه مجرى واحدا. وهذا غاية ما يتأدى إليه كلام المخالفين من المعتزلة على هذا الأصل الذي ذهبت إليه في التعديل والتجوير وإثبات أفعال الله تعالى كلها عدلا منه حسنا حكمة حقا صوابا على أي وجه وقع وحدث.

وكان يقول: إن سبيل مخالفينا من المعتزلة وسبيل الملحدة من المعطلة والزنادقة والثنوية والبراهمة وسائر من أنكر الصانع وجحد النبوات في هذا الباب سواء؛ لأنهم طلبوا تعديله في أفعاله من أفعال الشاهد، ورأوا حكمته مقيسة على حكمة حكمائنا، وهذا يقودهم إلى القول بالدهر، حتى يستووا هم مع الزنادقة في أصول المذهب بإيجاب ذلك عليهم وطُرقهم، وقد كشفنا عن بعض ذلك ونبهنا على طريقه وأوضحنا عن وجه اشتراكهم في هذه الملل، فاعلمه إن شاء الله تعالى.

وكان يقول: إن الله ﷻ خلق الخلق على أربعة أضرب. فمنهم من خلقه وأراد منفعته في الدنيا والآخرة، ومنهم من خلقه وأراد منفعته في الدنيا دون العُقبى، ومنهم من خلقه وأراد مضرته في الدنيا ومنفعته في الآخرة، ومنهم من خلقه وأراد مضرته في الدنيا والعُقبى.

وكذلك كان يقول: إن المكلفين يتنوع حكمهم على أنواع ثلاثة؛ فمنهم مثابون لا محالة، ومنهم معاقبون لا محالة، ومنهم من يجوز مثوبتهم كما يجوز عقوبتهم، ومنهم من يجب مثوبتهم ويجوز عقوبتهم، وهم مرتكبوا الكبائر إذا ماتوا من غير توبة.

وقد بينا أن مذهبه في كون الثواب والعقاب طريقه الخبر(١). فأما وعيد الكافرين فعنده معلوم بالإجماع على تعميم وعيدهم وتأييد عذابهم، وأما ثواب المؤمنين الذين لا كبيرة معهم فكذلك(٢). وأمر الفسُاَّق موقوف في التعذيب وتركه، مقطوع بترك تخليدهم وتأبيدهم في العذاب، ومقطوع بمثوبتهم على كل حال.

فأما الذين ليسوا بمكلفين، كالمجانين والأطفال والبهائم، فإنه كان يقول في أطفال المؤمنين: إنهم في الجنة مع آبائهم للأخبار الواردة في ذلك، وأما أطفال المشركين فقد كان متوقفا في ذلك ويُجري أحكامهم مجرى الفسّاق في باب الوقف. وكان يقول: قد رويت في ذلك أخبار منها ما هي متعارضة ومنها ما يوجب الوقف. فأما التي هي متعارضة فلا يمكن الاعتماد عليها، وذلك كنحو ما روي أن خديجة سألت رسول الله ﷺ عن أولادها من غيره فقال لها: هم مع آبائهم في النار. وروي أن عائشة ﵂ سألت عن ذلك فقال: لو شئت لأسمعتك تضاغيهم في النار. وروي فيهم أيضا أنه قال: إنهم خدم أهل الجنة. وروي أيضا أنه إذا كان يوم القيامة تؤجج نار فيقال لهم ادخلوها، فكل من دخلها دخل الجنة، ومن لم يدخلها دخل النار. فأما أظهر ما روي في ذلك مما يوجب الوقف فما روي أنه سئل عن ذلك فقال: الله أعلم بما كانوا عاملين، يعني لو بلغوا. وذكر في كتاب له سماه **كتاب المعرفة** أنه يمكن أن تحمل هذه الأخبار على الترتيب فيها فيقال: إن ما قال فيه أنه تؤجج لهم نار فيؤمرون بدخولها فمن دخلها دخل الجنة، إنما يرجع إلى الذين قال فيهم إنهم خدم أهل الجنة، والذين لا يدخلونها يرجع إلى من قال فيهم: لو شئت لأسمعتكم تضاغيهم في النار،

---

(١) العبارة في المخطوطات الثلاث هكذا: «وقد بينا أن مذهبه في طريق كون الثواب والعقاب الخبر»، ولعل الصواب ما أثبتّه.

(٢) قوله: «فكذلك»، أي طريق معرفته الإجماع.

حتى تترتب هذه الأخبار بعضها على بعض، ويكون تقدير ذلك أن من كان في المعلوم أنه لو بلغ آمن كان من خدم أهل الجنة، ومن كان في المعلوم أنه لو بلغ كفر فمن أهل النار.

واعلم أنه كان يقول بوجوب الإعادة للمكلفين خبرا لا نظرا، لما عرّفناك من أصله أن الثواب والعقاب عنده سمعي لا عقلي، ولذلك كان لا يقطع بإعادة المجانين والبهائم ويقول: جائز أن يعادوا فيدخلوا الجنة وأن لا يعادوا، والأمر في ذلك موقوف على ما يثبت سمعا وشرعا، إذ لا مجال للعقل في ذلك.

وكذلك كان يقول فيمن لم تبلغه الدعوة أو لم ينفذ إليه رسول وفيمن لو خلا الزمان من الرسل مثل ما قلنا في هذه الحيوانات: إنه يكون أمرهم موقوفا لا يقطع لهم بثواب ولا عقاب، مع أنه قد رويت أخبار في حشر البهائم وأنه تُغير خلقتها فيدخلون الجنة، فأما المقاصة فلا تجري في أحوالهم. وما يروى أنه يقتص للجماء من القرناء [فمثل][1]، والمعنيُّ فيه: إنما يُقتص للمظلوم الضعيف من الظالم القوي إخبارا عن العدل ووضع الموازين بالقسط، لا أنه تحقيق لجريان مقاصة بين البهائم لخروجها عن حد المكلفين، واقتصار إجراء الحدود والعقوبات عليهم دون من سواهم. وكان يقول فيمن قطعت يده وهو مؤمن ثم كفر أو قطعت يده وهو كافر ثم آمن مثل ذلك: أنه يجوز أن توصل بصاحبها فتدخل النار أو الجنة، وجائز أن لا تعاد وتخلق له يد أخرى، وجائز أن تخلق خلقة فتدخل الجنة أو النار.

وأصل هذا الكلام هو راجع إلى تحقيق معنى المأمور والمنهي والمطيع والعاصي والحي القادر، فمن جعل الحكم للجزء الذي قامت به الحياة والقدرة، أفرد [للأجزاء][2] حكمه، فيكون محل الكافر النار ومحل المؤمن الجنة، ومن جعل الحكم للجملة من أصحابنا أجاز أن توصل به يده، وأجاز أن توصل يد الكافر بالمؤمن، ويد المؤمن بالكافر، وأجاز أن لا تعاد أيضا فيتمم الخلقتان بغير ذلك، إذ لا حكم للأبعاض عندهم إذ الجملة هي الحية القادرة المأمورة المنهية.

---

(١) قوله: «فمثل» هي كذلك في المخطوطات الثلاث، ولعل ضبطها يكون هكذا: فَمَثَلٌ، بمعنى «مجاز».

(٢) في المخطوطات الثلاث: الأجر.



واعلم أنه لم يختلف قول شيخنا أبي الحسن ﷺ في حقيقة الإنسان، وحدَّه أنه هذه الجملة المبنية بهذا الضرب من البنية المركبة بهذا النوع من التركيب، وعلى ذلك نص في **كتاب النوادر**، ورد على من أنكر من المباعة والنظامية والمعمرية، واستدل على ذلك بظاهر اللغة ومخاطبة أهلها أنه إذا قيل لهم: ما الإنسان؟ أشاروا إلى هذه الجملة المبنية بهذا الضرب من البنية كما إذا قيل لهم: ما النخلة؟ أشاروا إلى هذه الشجرة المخصوصة.

وإنما اختلف أصحابنا في قوله في الحي القادر والمكتسب، هل هو الجملة أو الجزء الذي قامت به الحياة والقدرة، فكان اختيار الشيخ أبي الحسن رحمه الله تعالى فيما يذهب إليه في ذلك أن القادر هو من قامت به القدرة، ومن قامت به القدرة هو المكتسب وهو المطيع والعاصي، وهو المثاب والمعاقَب.

وكان يقول: إن أبعاض الجملة مسخرة بعضها لبعض حتى لا يكون بعضها على قصد وبعضها عل خلافه، بل تخلق إرادتها وقُدَرها على نوع واحد من[1] كفر وإيمان وجحد وإقرار على الوجه الذي يقتضي الثواب والعقاب.

وكان يقول: خلاف ذلك غير ممتنع، وإنما قلنا بوجوب كون أجزاء هذه الجملة على حكم واحد خبرا وتوقيفا وإجماعا لا نظرا وعقلا، فإنه لا يستحيل أن يكون جزء مُنَعَّما وجزء آخر متصل به معاقبا معذَّبا، ولكن لما اجتمعت الأمة على أنه لا يجوز أن تكون هذه الجملة مؤمنة كافرة معذبة مثابة معا، قضينا بهذه القضية التي حكمنا بها، لا أن خلاف ذلك ممتنع كونه في العقول، بل يجري جواز اختلاف حكم أجزاء الجملة في ذلك مجرى جواز اختلاف حكمها في كون بعضها على هيئة، وبعضها على هيئة أخرى، وبعضها على لون وطعم، وبعضها على لون وطعم آخر خلاف ذلك.

وذلك أن هذه المعاني والأعراض عنده حكمها وأوصافها وأسماؤها الخاصة التي هي مشتقة منها ترجع إلى محالِّها التي تقوم بها على الحقيقة[2]، فإذا أطلقت على الجملة فذلك توسع.

---

(١) في المخطوطات الثلاث: في.

(٢) العبارة في المخطوطات الثلاث: «والتي ما يقوم بها على الحقيقة».

وكان يقول: إن مخالفينا من المعتزلة في أصولنا من التعديل والتجوير مع ذهابهم إلى القول بأن الفاعل الحي القادر هو الجملة، لا سبيل لهم يتخلصون به من مسائل للعَطويّ ومُعَمِّر عليهم في الإنسان مع تمسكهم بهذه الأصول التي يدعونها بالتعديل والتجوير، وذهابهم مع ذلك إلى أن الإنسان والقادر المأمور هو الجملة. وقد عارض أحد القولين بصاحبه ومعارضة فاسد بفاسد، لا أنه يذهب مذهب العطويّ أو مُعمِّر. وقد غلط بعضهم فتَوهم أنه كان يقول بمذهب مُعَمِّر في الإنسان لما رأى أنه يلزم المعتزلة مذهبه، ويريهم أنه لا سبيل لهم إلى التخلص من كلامه. وقد ذكر بعض ذلك في **النوادر** وبعضه في كتاب **نقض اللطيف على الإسكافي**، ولم يعارضهم بقول العطويّ ومُعمِّر لأجل أنه مذهبه، ولكن ليريهم عجزهم عن كسر قوله، وأن يتبينوا بذلك فساد مذاهبهم معارضة باطل بباطل لتبين الحق في غيره وخلافه.

وكان يقول: إن جواز إيلام الأطفال في الآخرة كجواز إيلامهم في الدنيا، وإنه ليست العلة في حسن إيلامهم في الدنيا ما يعتقبها من الأعواض عليها في الآخرة كما زعم المعتزلة، بل الأعواض على ذلك غير واجبة، وإنه لو لم يوصل إليهم نعيما ولذة بعد ذلك كان سائغا، ولم يكن الله تعالى بذلك عن الحكمة خارجا.

وكان يقول: إن ما عولت عليه المعتزلة في اعتبار حسن أفعال الله تعالى وكونها منه حكمة من تمثيلها بأمر أفعال الشاهد، فإنهم في ذلك مناقضون على هذا الموضوع ومخطئون بحكم الشاهد على هذا الأصل. وذلك أن أحدنا إذا أراد بعبده أو ولده خيرا وأحسن له النظر وأمكنه أن ينفعه بغاية المنفعة من غير أن يتبعه بنوع من أنواع التعب ولا أن يؤلمه بوجه من وجوه الآلام، ثم أنه لم يوصل مثل تلك المنافع إليه إلا بعد الإيلام والأتعاب، فإنه لا يوصف بالنظر لولده ولا بالحكمة في ابتدائه إياه بالآلام لأجل هذا الغرض. بل لو قال قائل: إن من أعظم الدلالة على أن من فعل مثل ذلك بولده أو عبده في الشاهد سفيه، أو إن ذلك من أعظم الدلالة على أن فاعل ذلك بولده وعبده مريد لإضرارٍ به غير محسن النظر له، كان هذا أولى وأقرب مما قالوه في حكم الشاهد. قال: وذلك أحد ما يدل على مناقضات القوم لأصولهم، وأنهم لم يراعوا ما بنو عليه كلامهم من التمسك بحكم حكمة الشاهد.







فصل آخر

مما يتعلق بذلك مما يجب الوقوف على مذهبه فيه على التفصيل فمن ذلك الإبانة عن جوابه في مسألة القدرة على الظلم

اعلم أنه كان يقول: إن الله سبحانه موصوف بالقدرة على ما إذا فعله كان في نفسه ظلما لغيره، على معنى أن غيره يكون ظالما لا هو، كما أنه قادر على ما إذا فعله كان في نفسه حركة لغيره، على معنى أن غيره يكون به متحركا، لا أنه يكون به متحركا أو يكون له حركة. وذلك هو مذهب واقع بين مذهبين أحدهما مذهب النظّام، وهو أنه لا يصح وصف البارئ تعالى بالقدرة على الظلم على كل حال.

والثاني مذهب الباقين من المعتزلة، وهم الذاهبون إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على الظلم على الإطلاق. وما حكيناه عنه فهو بين هذين المذهبين، وذلك أنه موافق لمذهب النظام من وجه ومخالف له من وجه، كما أنه موافق للمذهب الثاني من مذهب المعتزلة من وجه ومخالف له من وجه. فأما الوجه الذي يوافق منه مذهب النظّام، فهو إحالة وصفه بالقدرة على الظلم الذي إذا فعله يكون به ظالما على كل وجه. وأما مخالفته له فجواز القول بأنه قادر على العين التي هي نفس الظلم لا على أن يكون به ظالما إن فعله، وأما الوجه الذي به يوافق مذاهب الباقين فهو من حيث جواز إطلاق القول بالقدرة على الظلم كما أطلقوا، ومخالفتهم فيه من حيث إنهم قالوا هو الظلم الذي لو فعله كان به ظالما.

وقد بينا من مذهبه أنه لا يرى أن الظلم ضدا للعدل، بل يرى أن جنس العدل لا يُنكر أن يكون جنسَ الظلم، وأن العين الواحدة قد تكون ظلما عدلا من وجهين مختلفين، كما تكون حركة سكونا من وجهين، وأمرا نهيا وطاعة معصية من وجهين.

وكان يقول أيضا: إن تعليل المعتزلة القائلين بالقدرة على الظلم في أنه لا يفعل الظلم بأنه لو فعل الظلم كان جاهلا بقبحه أو محتاجا إليه، يوجب عليهم أن لا يكون قادرا على

الظلم، لأن اعتمادهم في هذا الاعتلال على حكم الشاهد.

والأمر في هذا الباب في الشاهد يجري مع ما قلنا مجرى واحدا، وذلك أنه كما لا يفعل الظلم في الشاهد إلا جاهل بقبحه أو محتاج، كذلك لا يقدر على فعل الظلم في الشاهد الا من لا يستحيل في صفته ذلك.

قال: ويجب عليهم أن لا يكون قادرا على فعل العدل أيضا ولا فاعلا له، لأنه لا يفعله في الشاهد ولا يقدر عليه إلا من لا يمتنع من الحاجة إليه، فإذا فرقوا بين الأمرين مع استوائهما في الشاهد نقضوا قاعدتهم وهدموا بناءهم.









فصل

في بيان مذهبه في الإيمان وأسماء الطاعات والمعاصي وأوصاف المؤمنين والكافرين وأحكامهم وما يتعلق بذلك من الوعد والوعيد والمدح والذم وأحكامهما

اعلم أنه كان يعتمد في أسماء المحدَثين وأوصافهم وما يجري عليهم من ذلك في الأصل مما يُشتق من أفعالهم وما يشتق من معاني تقوم بهم مما لا يكون أفعالهم على أن المرجع في ذلك عنده إلى اللغات.

وكان يقول: إن أصل اللغة توقيف وتفهيم من الله ﷻ، وضروري ابتداء، وإن أسماء الدِّين هي أسماء اللغة، لأن الله ﷻ خاطب العرب بلغتها وربما كانوا يتخاطبون به في لسانها، ولم تُغير الشريعة اللغة عما كانت عليها، ولا أبدعت فيها اسما لم يكن، بل إنما جاءت على مخاطبة أهلها، وبذلك ورد آي القرآن. قال الله ﷻ ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٤] وقال ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وقال ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ [يوسف: ٢]، وكان ينكر قول من يقول: إن في القرآن لغة غير لغة العرب، وإن ما يدعيه قوم من ذلك إنما هو على موافقات واتفاقات وقعت في اللغتين، لا أنه يخاطب العربَ بغير لغتها.

وكان يقول: حكم الأسماء والأوصاف الواردة في القرآن والسنة إنما يُتعرف من اللغة في باب الوضع على المسميات والموصوفات، ومن المسمى بها والموصوف، وإلى من يرجع ذلك. وعلى هذا الأصل كان بيني الكلام في معنى الإيمان والكفر والمعصية والطاعة والظلم والعدل والجور والفسق، ويقول: علينا أن نعتبر ما في لغتهم فنجريه على ما تخاطبوا به وتعارفوه فيما بينهم.

وكان يقول: قد اتفقنا مع جميع المخالفين لنا في الإيمان أن معنى الإيمان هو التصديق في اللغة قبل ورود الشرع، واتفقنا أن القرآن نزل على لغتهم فوجب أن نَتعرفَ معناه منها،

ولم يثبت النقل عن اللغة في شيء من الأسماء والأوصاف، ولا اثبت زيادة اسم بالشريعة مما لم يكن في اللغة، وإن لو كان ذلك كان يسبق إلى تعريفهم أنه قد أحدث اسم كذا وغيَّر اسم كذا من كذا إلى كذا، حتى إذا خاطبهم به عرفوه، وحتى يكون مخاطبا لهم بلغتهم، مفهِّما لهم ما يكلِّمهم به كما أخبرهم به، إذ لو لم يكن كذلك لم يكن مخاطبا لهم بلغتهم ولو عمل ذلك لانتشر واشتهر ونُقل. فلما لم ينقل ذلك، عُلم أنه لم يكن شيء مما ادعوه، وأن الأمر في الأسماء في الشريعة على ما كان عليها من اللغة لم يبدل ولم يغير[1]، فلما وجدناهم لا يعرفون في لغتهم قبل ورود الشريعة الإيمان إلا التصديق، ولا يسمون ما عدا هذا القدر من الفعل إيمانا، ولا يجري في عادتهم في مخاطبتهم أن السيد إذا أمر عبده بفعل فعله أنه: آمن به، بل يقولون: أطاعه، فيفرقون بين أن يطيعه وبين أن يؤمن به، فلا يرون الإيمان إلا في تصديقه والطاعة إلا في اتباع أمره، جرى هذا عنده أصلا معتمدا في إثبات اسم الإيمان بهذا المعنى.

وكان يقول إن الإيمان هو تصديق القلب، وهو اعتقاد المعتقد صدق من يؤمن به، وكان لا يجعل إقرار اللسان مع أنكار القلب إيمانا على الحقيقة، وكان لا يسمى المنافق مؤمنا على الحقيقة، بل كان يقول إنه كافر لاعتقاده وغير مؤمن لإقراره.

وكذلك كان يقول في الكفر: إن أصل معناه في اللغة الستْر والتغطية، ومنه يقال: ليل كافر، لأنه يستر بظلمته، والنهر كافر، لأنه يستر بما يجري فيه، واستدل بقول لبيد:

في ليلة كفر النجومَ غمامها

وكان يقول: إن المنكر لله تعالى بقلبه والمكذِّب له في أخباره ساتر نفسه عن نعمه بإنكاره وتكذيبه، فلذلك قيل: إنه كافر، ولذلك كان لا يجعل إنكار اللسان لله تعالى مع اعتقاد القلب له كفرا على الحقيقة، كما قال تعالى ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦].

وكان يقول: إن المنكر اختيارا كافر بكفر في قلبه، وإنكاره دلالة عليه، كما أن الساجد للشمس كافر لا لنفس سجوده لها ولكن سجوده علامة لكفر في قلبه، وكذلك قاتل النبي ﷺ، والزاني بحضرته كافر لا بنفس الزنا، ولكن بكفر في قلبه يدل عليه الزنا والقتل.

---

(١) في المخطوطات الثلاث: يغيرها.

وكان يقول: التعظيم لله تعالى والإجلال له من شرط الإيمان، وكذلك المحبة والخضوع. وما يجعله شرطا في الإيمان بالله تعالى يجعله شرطا في الإيمان برسوله ﷺ لأن التهاون بالرسول ﷺ والاستخفاف به كفر، كما أن التهاون بأمر الله تعالى والاستخفاف به كفر.

وحكى في بعض كتبه عن أبي الحسين المعروف بالصالحي أنه كان يقول: إن الإيمان خصلة واحدة وهو المعرفة بالله تعالى أنه واحد ليس كمثله شيء، وأن العبادة لا تصلح إلا له، وأنه لا أحد أولى بأن يطاع من الله تعالى. وكان يقول[1] في المعرفة: إنها الخضوع لله ﷻ، لأنها اعتقاد الإنسان أن الله تعالى خالقه ومدبره، وأنه لم يملك لنفسه ضرا ولا نفعا ولا صحة ولا موتا ولا حياة ولا نشورا، وإن اعتقاده أن الله تعالى هو المالك لذلك منه هو خضوعه لله تعالى، وهذا هو التعظيم لله تعالى، وهو التوحيد له، لأن معرفة الإنسان بأن الله واحد ليس كمثله شيء هو التوحيد لله تعالى وهو التصديق له. قال: وكان يزعم[2] أن الكفر هو الجهل بالله تعالى، وهو خصلة واحدة وهو ضد المعرفة بالله تعالى، وبالقلب يكون دون غيره من الجوارح، وأن الجهل بالله تعالى بغض له واستكبار عليه واستخفاف به وإلحاد، وأنه شرك بالله تعالى، وأن من جحد أن يكون للعالَم مدبر، أو قال: مدبره المسيح، أو مدبره اثنان، فذلك اعتقاد هو جحود قلبه، وهو الجهل بالله تعالى وهو الكفر به. ثم قال بعد ذلك شيخنا أبي الحسن ﵁: والذي أختاره من الإيمان ما ذهب إليه الصالحي.

قال: وذكر بعضهم أن الكفر هو الستر، وذلك غلط لأن الكفر مأخوذ من قولهم: كفرتَ نعمتي وإحساني، وقد كفرني حقي، أي جحدني، قال ولو كان الكفر أُخذ من هذا لكُنّا إذ قلنا: كفر فلان بالله تعالى فقد ستر الله أو ستر بالله، والأولى ما ذكرناه أولا عنه، لأن معنى قولهم: كفر بالله تعالى، أي ستر نعمة الله تعالى بكفر على نفسه وجحده لها، لأن الجاحد للنعم كالساتر لها، والساتر لها كالساتر له به على نفسه، لأن الجاهل بالشيء والمعتقد له على غير ما هو به، كمن استتر عليه الشيء بأن ستر عليه أو ستره على نفسه.

---

(١) القائل هو أبو الحسين الصالحي.

(٢) الضمير عائد إلى أبي الحسين الصالحي.



وكذلك كان يقول في الإيمان والكفر في غير واحد من كتبه: أن الإيمان خصلة واحدة. وكذلك يقول: إن الإيمان ملة واحدة والكفر ملل، وقد ينتقل من ملة في الكفر من لا يدخل في الإيمان بل يدخل في ملة أخرى من الكفر، ولا ينتقل من الإيمان إلا إلى ملة من الكفر لأجل أن الإيمان ملة واحدة.

وكان يقول: أن إقرار اللسان يسمى تصديقا على حكم الظاهر، وهو الإيمان الذي بين الخلق، وفي الحقيقة فالإيمان هو تصديق القلب، فإذا صدق بلسانه حكم بإيمانه على ما ظهر من لفظه، إذ الحكم لما يظهر، لأن الباطن لا يوصَل إليه، ولو أطلعنا الله تعالى عليه وعلمنا أنه غير معتقد لما أخبر بلسانه، لم يكن ذلك إيمانا على الحقيقة بوجه، وذلك كحال المنافقين إذ لا يختلف قوله: إن المنافق كافر، وإنما يقال لمن لم يوقَف على باطنه إذا أقر في الظاهر وصدَّق: إنه مؤمن، لجواز أن يكون معتقدا لما يقول.

وكان يقول: إن الأعمال شرائع الإيمان، مثل الصلاة والزكاة والطهارة وما يظهر على الأركان، وإن شريعة الشيء غير الشيء، وإنه يجوز أن يقال على طريق التوسع للشرائع إنها إيمان، على معنى أنها شرائع الإيمان وأمارات له وعلامات. وعلى ذلك يتأول قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٤٣] إذا قيل إن المراد به: صلاتكم، وقد تسمى أمارة الشيء ودلالته باسمه كما تسمى دلائل العلم علما، فيقال: في هذا الدفتر علم كثير، والمراد بذلك دلالات العلم، وكذلك يقال: كلام كثير، والمراد بذلك دلالاته. وقد يقال أيضا: رأيت الحب في وجه فلان، وإنما رأى دلالته، وعلى ذلك كان يحمل سائر ما يروى من الأخبار في تأويل الإيمان كنحو ما روي أن الإيمان نيف وتسعون بضعة وثلاثمائة وكذا بابا، في أن ذلك إنما يسمى إيمانا على هذا الوجه.

وكان يستشهد على ذلك باللغة ويقول: إنما قلنا ذلك لأن حقيقته في اللغة التصديق، والخطاب إنما ورد على حسب اللغة، ووجدنا في اللغة تسمية دلالة الشيء باسمه فجعلنا ذلك الأصل وأجرينا عليه ما عداه على طريقة أهلها فيها.

قال: ولو لم يُرَتب هذا الأمر على هذا الترتيب، فجعلنا حقيقة الإيمان التصديق وما

عداه يسمى باسمه على طريق تسمية الشيء باسم دليله، كنا قد خالفنا موضوع اللغة ورددنا ظاهر الخطاب، وذلك محال.

وكان يقول: إن الإيمان وإن كان تصديقا فهو خصلة واحدة، وإنه يجوز عليه الزيادة بزيادة ما يضاف إليه فيتجدد بإضافته إليه من الإقرار والتصديق ما لم يكن قبل ذلك. ألا ترى أن الإيمان بالله تعالى إنه خالق الأجسام غيرُ الإيمان بأنه أرسل محمدا ﷺ، لأنه قد يؤمن بأنه خلقها من لم يسمع بمحمد ﷺ، فإذا جاء محمد ﷺ جدد إيمانا بالله تعالى مرسلا غير الإيمان به خالقا للأجسام.

وكان لا يقول في الإيمان إنه ينقص، لأمرين؛ أحدهما أن الوصف بالنقصان ليس من الأوصاف المحمودة وفيه ضرب من التحقير والتهجين، وكل ما كان كذلك لم يطلق منه إلا ما حصل الإجماع على وجهه. والثاني أنه قد خَبِرنا أنه متى زال منه زال جميعه بما ثبت أن الكافر بمحمد ﷺ كافر بالله تعالى من كل وجه سمعا لا عقلا.

وكان يقول: إن الإيمان بالله تعالى غير الإيمان بالرسول ﷺ، وإنه لولا دلالة السمع لم ينكر من جهة العقول أن يسمى المؤمن بالله تعالى المنكر للرسول ﷺ مؤمنا به، لأن الإيمان بالله تعالى أنه أرسل الرسول ﷺ غير الإيمان به أنه واحد موجود لا يشبه خلقه، ولكنه قامت دلالة السمع أنه لا يصح أن يكون مؤمنا بالله ﷻ مع إنكاره للرسول ﷺ.

وكان يأبى القول بأن في واحد ممن حكمنا له بالكفر من اليهود والنصارى والمجوس إيمان بوجه من الوجوه[1]، وكان يقول: إن الله تعالى نفى عنهم الإيمان مطلقا، فقبول شهادة الله سبحانه عليهم بانتفاء الإيمان عنهم أولى من دعواهم أنهم معتقدون للإيمان مؤمنون بقلوبهم، وذلك في قوله ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: ٢٢] فنفى عنهم الإيمان مطلقا، وإنما يدل هذا الظاهر منهم على إيمان باطن دلالة

(١) لأن الإيمان المنفي عنهم هو الإيمان بالمعنى الاصطلاحي الذي قرره الأشعري آنفا، وهو الإيمان بوحدانية الله تعالى وبرسوله محمد ﷺ. وهذا لا ينافي كون اليهود النصارى يؤمنون بوجود الله ووحدانية الله تعالى، فالمراد من إيمانهم هنا هو الإيمان اللغوي أي مطلق التصديق بوجود الله، فهم وإن كان حالهم كذلك، إلا أنهم كفار.



على غلبة الظن إذا لم يكن مانعا منه يجب القطع به ظاهرا وباطنا.

وكان يمنع المعتزلة أشد المنع عن قولهم: إن في الفاسق إيمانا لا يسمى به مؤمنا كما أن في الكافر اليهودي إيمانا لا يسمى به، ويقول: إنه يستحيل إيمان لا مؤمن به كما يستحيل أن يكون فسقا لا فاسق به، وجرى ذلك عنده مجرى فعل لا فاعل له وسواد لا أسود به وحركة لا متحرك بها في باب الاستحالة.

وكان يقول: إن المكلف لا يخلو من أن يكون مؤمنا أو كافرا، ولا منزلة بين هاتين المنزلتين، وإن الفسق إذا لم يكن كفرا فلا ينفي الإيمان بوجه من الوجوه، وإن الفاسق مؤمن مطلقا لأن الذي كان له مؤمنا في الأول قبل وجود فسقه موجود معه في حال الفسق، فوجب أن يثبت على حكم التسمية له بأنه مؤمن كما كان قبل حدوث فسقه.

وكان يقول: إن مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين خلافُ الإجماع، وذلك أن الناس قبل حدوث واصل بن عطاء كانوا على مقالتين في مرتكب الكبيرة من أهل القبلة. فمن قائل يقول: إنه كافر، ومن قائل يقول: إنه مؤمن فاسق، ولم يقل أحد: إنه لا كافر ولا مؤمن، فخرق واصل إجماع الأمة وقال: إن مرتكب الكبيرة لا كافر ولا مؤمن[1].

وذكر في بعض كتبه إن الفاسق من أهل القبلة محبوب على إيمانه موالى به، ولا يقال إنه مبغَض على فسقه ولا معادى، لأن البغض والعداوة من الله تعالى لا يكون إلا لمن علم أن عاقبته الكفر.

وكان يقول في تسميته بأنه عدل برٌ ولي: إنه لا يطلق ذلك لأجل أن هذا الإطلاق يوهم أنه مستوف لأنواع العدالة والبر والطاعة، وحاله بخلاف ذلك. وإنما يقال عدل في إيمانه برٌ في توحيده ولي بما معه من الطاعة، لأن اسم البر والعدالة يشتمل جميع الطاعات دون اسم الإيمان والتصديق لأنه يخص نوعا، ولم يُنتقص من الفاسق شيء بفسقه في ذلك.

وكان يقول: إن الإسلام هو الاستسلام والانقياد للحكم والمتابعة في الأمر، وإن كل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمنا إذا لم يكن استلامه بالتصديق والإيمان.

---

(١) مرتكب الكبيرة مع كونه كذلك عند واصل بن عطاء، فهو مخلّد في النار.

وكان يقول: قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾ [الأنفال: ٢] قصد به قصد المدح والتعظيم للمؤمنين، لا الإخبار عن حقيقة الإيمان وما به يكونون مؤمنين، وإن هذا كقول القائل: الرجل من يضبط نفسه عند الغضب ويملك هواه عند الرضا. وقد يكون رجلا وحكمه بخلاف ذلك.

وكذلك قوله ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [التوبة: ٧١] الآية، يجري هذا المجرى في أنه قصد ذكر وجوه المؤمنين وخِيارهم وصناديدهم.

وكان يقول: لا فرق بين من سمى الزكاة والطهارة والصلاة إيمانا وبين من سماها تصديقا وإقرارا وتوحيدا ودينا في أن ذلك خلاف اللغة.

وكان يقول: إذا زعمت المعتزلة أن الفاسق مؤمن مسلم من أسماء اللغة لا من أسماء الدين لزمهم أن يقولوا: إنه متق برٌّ عدْل محسن طاهر رضي مصدق صديق صوام قوام شهيد خاشع ناصح لله ورسوله لأسماء اللغة، لأن كل ذلك فيه موجود.

وكان يقول: إنه يلزمهم إذا قالوا إن اسم مؤمن يقال للشيء من أسماء اللغة ومن أسماء الدين أن يقولوا إن اسم فاسق من أسماء اللغة وأسماء الدين أيضا، وإن كل خارج من أمر الله ﷻ وطاعته فاسق من أسماء اللغة، فإذا كان ذنبه كبيرا قيل إنه فاسق من أسماء الدين.

وكذلك كان يقول: إنه يلزمهم إذا كان الكفر في اللغة الستر والتغطية أن يكون الزاني من أهل الملة كافرا، لأنه ستر نفسه عن ثواب الله تعالى، فيكون ذلك من أسماء اللغة.

وكذلك كان يقول لهم: إذا قلتم إن من أهل الإسلام من لا يقال له مسلم من أسماء الدين، فما أنكرتم أنه قد يكون من أهل ملة الكفر من لا يقال إنه كافر من أسماء الدين ولا فصل بينهما؟

وكان ينكر قول المعتزلة: إن الله تعالى أحدث لدينه اسما لم تكن العرب تعرفه قبل ذلك، وذلك قولهم إن الله تعالى سمى الشك فيه كفرا، وسمى اليهودية شركا، من غير أن

يكون الشرك أو الشك كفرا في اللغة، إن ذلك لو صح لكان الله تعالى قد خاطب العرب بغير لغتها، وهذا خلاف ما دل عليه قوله تعالى ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢] وقوله ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، وكان ينكر أن تكون اليهودية شركا أو يطلق على اليهودي أنه مشرك، وإن قوله تعالى ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الطور: ٤٣] إنما رجع إلى قوم من اليهود اتخذوا غير الله تعالى إلها معه، وإن الإشراك أن يُعتقد مع الله تعالى إلها شريكا في الإلهية، فأما نفس اليهودية فليست بشرك.

وكان يقول: إنه لا يجوز أن يترك الإيمان بالله ولا بعض الإيمان بالله لو كان مبتغضا إلا كافر، كما أنه لا يجوز أن يترك بعض التعظيم والتصديق له إلا كافر، وكما أن ترك التوحيد كفر فكذلك ترك الإيمان به كفر.

وكان يقول: إنهم بقولهم[1] إن الفاسق أَحبط بكبيرته ثوابَ طاعاته لا ينفصلون ممن يقول: إن عقاب كبيرته محبَط بثواب طاعاته، وليس قولهم إنه لو لم يحبط ثواب طاعاته لم يوجب شتمه وذمه والتنكيل به والاستخفاف بأولى ممن قال: ولو أزالت كبيرته ثواب طاعاته وأحبطه لأزال المناكحة بينه وبين المؤمنين وموارثته وأكل ذبيحته والصلاة على جنازته وأن يمنع من حضور المساجد والمُقارَّة مع المسلمين في ديارهم إلا بأخذ الجزية منهم إذا لم يقتلوا. فإن قالوا: هذه الأشياء لم يزلها الفسق لأنها ليست بثواب، قيل: كذلك اللعن والشتم والتوبيخ ليس بعقاب فيزيله، وإنما ذلك من الله تعالى محنة لهم وعبادة لمن أمر بذلك من الخلق لا فصل بينهما.

وكان ينكر قولهم: إن الفاسق قد استحق عقابا لا يتناهى بفسقه، ويقول لو ساغ لكم هذا ساغ لمن يقول من الخوارج: إن سائر الذنوب من الصغائر التي تستحق غفرانها عندكم باجتناب الكبائر قد استحق عقابا لا يتناهى.

وكان يقول: إنا لا ننكر قول من قال إن الله يوازن الحسنات بالسيئات، فإن كانت حسنات صاحب الكبائر أرجح من سيئاته استحق الثواب.

---

(١) العبارة في المخطوطات الثلاث: إن قولهم.



وكان يقول: ثواب التوحيد أعظم من ثواب ترك الفسق، والأصغر لا يحبط الأعظم، على أن القول بالإحباط عنده محال لأن من علمه الله تعالى من أهل الثواب فلا يبطل ثوابه أبدا بشيء من الذنوب، ومن علمه من أهل العقاب لم يبطل عقابه بشيء من الطاعات، وإنما يوفى المحسن والمسيء من الثواب والعقاب على إحسانه وإساءته ما قدر له وعليه وعلمه واصلا إليه.

وكان يقول: لا يستحيل أن يعذب الله عبدا على فسق ويغفر لآخر فعل فسقا مثل ذلك الفسق، لأن عفوه تفضلٌ وللمتفضل أن يفعل وأن يترك، فلا يكون بالترك مذموما، وبالله التوفيق.









فصل آخر

في إبانة مذاهبه في أسماء الذنوب والمعاصي وقوله في الصغائر والكبائر

اعلم أنه كان يقول: إن معنى معصية الله تعالى مخالفةُ أمره، وإن كل معصية ذنبٌ وخطأ وخلاف لأمر الله تعالى، كما أن طاعة الله موافقة أمر الله تعالى، وهي عدل حسن حق صواب حكمة. فإذا كانت الطاعة تصديقا لله تعالى قيل: إنه إيمان بالله، وإذا كانت المعصية تكذيبا لله تعالى أو جهلا به قيل إنه كفر به. فأما وصف المعصية بأنها فسق وظلم وجور وسفه، فإنه كان يقول: الفسق في اللغة هو الخروج عن الشيء، والخارج عن أمر الله تعالى فاسق بخروجه عنه ظالم بوضعه الشيء في غير موضعه، جائر بزواله حكم الحد والرسم الذي حد له ورسم.

وكان يقول: إن معاصي الله تعالى كلها في أنفسها كبائر لاشتراكها في أنها مخالفة أمر الله تعالى، وإن كان بعضها أكبر من بعض فيقال حينئذ لبعضها صغيرٌ ولبعضها كبيرٌ بالإضافة إلى ما هو أكبر منها وأصغر، كما يكون الثياب كلها تكون جيادا ويكون بعضها أجود من بعض.

كذلك يتأول قوله تعالى ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾ [الكهف: ٤٩] وقوله ﴿وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ [القمر: ٥٣]، وكان يأبى قول المعتزلة: إن في الذنب صغائر على معنى أن فيها ما يجب غفرانها باجتناب ما هو أكبر منها[1].

وكان يتأول قوله تعالى ﴿يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ﴾ [الشورى: ٣٧] أن المراد بذلك أكبر ما فيه وهو الكفر، والإثم كله كبير. قال: وهذا كما قالوا إن الكفر أكبر من الزنا ولا يوجب ذلك الإطلاق بأن الزنا صغير. وكذلك يتأول قوله تعالى ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ

---

(١) الخلاف مع المعتزلة في صغائر الذنوب أن غفرانها عند أهل السنة تفضل من الله تعالى، وأما عند المعتزلة فغفرانها واجب عليه تعالى.

عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١] أنه اجتناب الإصرار على الكفر وهو التوبة من الكفر.

وحكى في بعض كتبه في ذنوب الأنبياء أنهم لا يواقعون الكبائر في حال النبوة بل لا يواقعون الذنوب أصلا بعد النبوة، ويتأول قوله ﷺ ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] على أن ذلك كان قبل النبوة. ويقول: إنه يلزمهم إذا أجازوا أن يعصي الأنبياء في حال نُبوَّتهم أن يجوِّزوا أن يفسقوا، وإن العصيان إذا انقسم عندهم إلى صغير وكبير لزمهم أن يقسموا الفسق إلى صغير وكبير، فيجوِّزوا صغيرَ الفسق على الأنبياء كما جوَّزوا عليهم المعصية.

فإذا قالوا: لا فسقَ إلا كبير، لم يجدوا فصلاً بينَهم وبينَ مَن قال: ولا عصيانَ إلا كبير، وإن فسقَ الأنبياء صغير، وإذا انقضى زالَ الاسم عنهم، ولا تكون الأنبياء داخلةً في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ﴾ [الانفطار: ١٤]، لأنه إنما يقال له: فاجر، من أسماء اللغة، كما لا يكون داخلاً في قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] لأجل أن معصيتَه صغيرة، وكما لا يدخل في قوله: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ [طه: ١١١] مع قوله: ﴿ظَلَمْتُ نَفْسِى﴾ [القَصَص: ١٦]، ﴿ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣].

و كانَ يقول لهم: ما الفرق بينَ إجازة بعثة نبي ظالم عاص وبينَ إجازة بعثة نبي فاسق؟ قال: فإن قالوا: لأن الفسقَ يدخل في عداوة الله تعالى، قيل: وكذلكَ العصيان، ولا فرقَ. وكانَ يقول لهم: إذا قلتم: إن الله تعالى يكره الصغائرَ، فقولوا: إنه يَسخَطها ويذم فاعلَها، ويستحق على ذلكَ العقابَ، وهذا يوجب أن لا تكونَ صغيرة بل تكون كبيرةً على أصلهم، وإن قالوا: لا يجوز أن يَذم على الصغيرة، أنكروا قولَه: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]؛ لأن الذم ليسَ هو أكثرَ من هذا، ويجب أن يجوِّزوا أن يقولَ الله تعالى: لَمَ عصيتَني؟ وبئسَ ما فعلتَ، وأن لا يجوزَ لصاحب الصغيرة أن يقولَ في نفسه: أسأت فيما عصيت، وبئسَ ما فعلت، وإن لم يَجز ذلكَ استوَت المعصيةُ والطاعةُ، وإن جازَ ذلكَ وجبَ بهذه المعصية ذمٌّ وتأديبٌ وعقابٌ، وذلكَ يوجب كونَها كبيرةً.

وكانَ يقول: كما أن تَركَ الصغيرة طاعةٌ شريفةٌ عظيمةٌ في جنسها، فكذلكَ ضدها منَ المعصية كبير في جنسها.

وكانَ يقول: لا فرقَ بينَ أن يستحق على بعض الذنوب عقابَ الدنيا دونَ الآخرة في استحقاق اسم كبيرة.

وكانَ يقول: إن التوبةَ من الفسق ليسَ الذي هو أزالَ عن الفاسق عقوبةَ الفسق، وإن الله تعالى إنما غَفَرَ بالتوبة ما كانَ له أن يعاقبَ عليه معَ التوبة، وإن التوبةَ إنما نَفَت الإصرار، ولم تَنف ما هي توبة منه، وإنما التائب رجل أزالَ عن نفسه عقابَ ما تركَه بتوبته، وهو الإصرار، وخافَ أن يضم إلى جرمه الأول جرماً ثانياً، ولم يخرج نفسَه بتوبته من فعل ما مضى أن يكونَ فاعلاً له، فلا يجب على الله غفرانه بالتوبة.

فكما أن التوبةَ لا تخرجه من أن يكونَ فاعلاً له، كذلكَ لا تخرجه من أن يستحق عليه العقاب، وإنما يغفر الله ذلكَ له تفضلاً، وهذا يبطل قولَ المعتزلة: إن الصغائرَ يجب أن تغفرَ باجتناب الكبائر، وإن الفسقَ يجب أن تُحبطَ التوبة منه عقابَه.

قال: ومَن زعمَ منَ المعتزلة أن في العقول دلالةً أن في الذنوب صغائر يُستحق غفرانها لاجتناب الكبائر، استشهاد بحكم المشاهدة فيما بينَنا؛ أن رجلاً لو أنقذَ إنساناً منَ القتل مراراً، وأنقذَ أولادَه، ثم إنه أَعطَشَ له حماراً وجبَ في العقل أن يكونَ ذلكَ مغفوراً؛ لحسن أياديه وصنيعه، إن هذا على خلاف دعواهم، بل حكم ذلكَ في الشاهد استحقاق الجزاء على إحسانه إليه، واستحقاق المكافأة على معصيته إن أراد، ولا يكون أحد الأمرَين مزيلاً لصاحبه.

قال: معَ أنه لو كانَ المعتبر مثله في الشاهد وجبَ أيضاً ما قلناه في إحباط عقاب الفسق بالتوحيد؛ وذلكَ أن إنساناً لو أنقذَ رجلاً منَ القتل مراراً وأحسنَ إليه إحساناً كبيراً، ثم قصدَ إلى عبد له فلطمَه، كانَ يستحق إحباطَ العقاب عنه في ذلكَ بكثرة إحسانه، ولا فرقَ في الشاهد بينَ هذَين، فإن سَووا بينَهما أبطلوا مذهبَهم، وإن فصَلوا لم يجدوا بينَهما فصلاً في الشاهد.

قال: وكذلكَ يجب عليهم فيمَن أنقذَ غيرَه منَ القتل مراراً، وأخذَ من ماله خمسةَ دراهم غصباً، واشترى به قوتاً لنفسه، وهو يعلم أن مالكَه غني عنه بملك مئة ألف دينار، أنه يستحق أن يغفرَ له بإحسانه، فكذلكَ يجب عليهم فيمَن سرقَ خمسةَ دراهم؛ أنه يكون ذلكَ منه صغيراً إذا كانَ فاعلاً لكل ما أمرَه الله تعالى به إلى هذا. قال: وكيفَ يُعلَم بالعقل

أن الصغائرَ يستحق غفرانها باجتناب الكبائر، ونحن لا نعلم بالعقل ما الصغائر؟ وما الذي يدل عليه من جهة العقول على أن في الذنوب صغائر؟

وكانَ يقول: إن العزمَ على المعصية معصية، وليسَ العزم على الزنا زنـًا؛ لأن الزنا فعل مخصوص، والعزم هو القصد إلى الفعل.

وكذلكَ كانَ يقول: إن العزمَ على الإيمان ليسَ بإيمان، وإن كانَ الإيمان لا يصح إلا بالقصد، وكذلكَ العزم على الكفر ليسَ بكفر، إن كانَ فسقـًا ومعصيةً، وليسَ كل فسق ومعصية كفراً، وكذلكَ لا يقول: إن كل معصية فسق على الإطلاق، ولا لكل عاص أنه فاسق مطلقـًا.

وكانَ يقول: إن دينَ الإسلام ملة الإسلام، ولا يجوز أن يكونَ من ملة الإسلام إلا مسلم، وكذلكَ هي ملة الصالحينَ؛ ولا يكون في ملة الصالحينَ إلا مَن فعلَ الصلاحَ، وكذلكَ هي ملة الأتقياء والأبرار؛ وليسَ في ملة الأتقياء والأبرار إلا تقي بَر بما فَعَلَ منَ البر والتقوى. وكذلكَ كانَ يقول: ليسَ كل كافر مشركـًا؛ لأن الكفرَ هو الجَحد، والشرك هو جعل الشريك معَ الله سبحانه في أفعاله. وكذلكَ كانَ يقول: كل مؤمن مسلم، وليسَ كل مسلم مؤمنـًا، وكل إيمان إسلام ودين وبر وطاعة، وليسَ كل طاعة ودين وبر إيمانـًا وإسلامـًا، وكذلكَ كل صلاة وزكاة وحج وصوم وسائر الفروض طاعة، وليسَ كل طاعة صلاة وزكاة، وقد يجوز أن يقالَ: الصلاة من الدين، وبالله التوفيق.



فصل

في إبانة مذهبه في الحكم والتسمية للمؤمن بأنه مؤمن، وللكافر بأنه كافر عندَ الله تعالى وعندَنا، وما يرتب على ذلكَ ويبنى عليه، وجواز القول بأن فلانـًا مؤمن حقا، ومؤمن إن شاءَ الله تعالى

اعلم أنه وسائر مَن ذهبَ من أصحابنا إلى القول بأن اللهَ تعالى لم يَزَل راضيـًا عن مَن يعلم أنه يموت على الإيمان، ساخطـًا على مَن يعلم أنه يموت على الكفر، واعداً للمؤمن بالثواب، متوعداً للكافر بالعقاب، كانَ يقول: إن مَن يكون عندَ الله تعالى مؤمنـًا على الحقيقة هو الذي سبقَ علم الله تعالى به أن عاقبةَ أمره تكون كذلكَ، وكذلكَ سبقَ رضاء الله تعالى عنه، وهذا هو القول بالموافاة. ومعنى الموافاة: اعتبار عاقبة الأمر في حال المؤمن والكافر، وما يوافي ربه عليه في القيامة، وعلى ذلكَ تعلقَ وَعده ووَعيده، ورضاه وسَخَطه، وحبه وبغضه، وولايته وعداوته.

فإذا كانَ كذلكَ فمقتضى هذا الأصل أن المؤمنَ عندَ الله تعالى مَن عَلمَه الله تعالى كذلكَ، وكذلكَ الكافر عندَه، وأنه قد يكون عندَنا مؤمنـًا في ظننا وغالب وَهمنا، فنحكم له بذلكَ، ويكون حكمه عندَ الله في المآل والعاقبة بخلاف ذلكَ، فيختلف ما عندَنا وعندَه، فيجري ما عندَنا فيه على الظاهر، وما عندَه فيه على الباطن؛ لأنه عالم بالخفايا والعواقب والسوابق، فكذلكَ يجيز أن يكونَ المؤمن عندنا كافراً عندَ الله تعالى، والكافر عندنا مؤمنـًا عندَ الله، فيكون ما يجري عليه من هذه الأحكام والتسميات على حسب ما وردَت به العبادات، وذلكَ كنحوما وردَت به العبادات بالتسميات والأحكام في سائر ما يحكم به الحاكم على حسب الشريعة في أمر المناكَحات والمبايَعات والموارَثات، أن ذلكَ على ظاهر الحال دونَ باطنها، وكذلكَ التسمية بالمؤمن والحكم به عندنا يجري هذا المجرى، ثم لا ينكر أن تكونَ لها عواقب وبواطن بخلاف ذلكَ عندَ الله وفي علمه وحكمه ومَشيئته.

وقد كانَ في أصحابنا مَن فرقَ بينَ القول: مؤمن بالله تعالى، ومؤمن عندَ الله تعالى. وكانَ يجعل المؤمنَ عندَ الله هو الذي يعلم من عاقبة حاله الإيمانَ، والمؤمن به مَن يكون ذلكَ الظاهر من حاله على ما عندَنا من حُكمه واسمه.

فأما شيخنا أبوالحسن رحمَه الله فإنه لم يفرق بينَ ذلكَ لفظاً، وإن فرقَ بينَهما في المعنى على هذا المراد الذي أشارَ إليه هذا القائل، وأجازَ اختلافَ الحال في الحكم على ما يقول: إنه عندَنا وعندَ الله، وأن يَفترقَ الأمر فيه على هذَين الوجهَين اللذَين بينَهما. فقد بانَ لكَ على هذا المذهب وعلى كل مذهب يشيرونَ فيه إلى نحو ما أشرنا إليه من الأصل، أن ذلكَ منقسم على ما عندَ الله تعالى وعندَنا، وتفسير ذلكَ على ما بيناه.

فأما الذي عندَ الله فهو الذي تعلقَ به حكمه وعلمه ومشيئته ورضاه وولايته ووَعده وثوابه، والذي عندَنا فهو ما تتعلق به أحكام الشرع مما يظهر على اللسان والأركان، مع جواز أن يكونَ في السر والباطن خلافه.

وعلى هذا الأصل ينبى الكلام في إطلاق القول بأن فلاناً مؤمن حقا، أو بأنه مؤمن حكماً بتا من غير ذلكَ إن شاءَ الله، لأنا إذا أردنا ما عندَ الله من هذا الحكم، ولم نطلع عليه بخبر صادق عنه، لم يكن لنا أن نقطعَ به، بل الواجب أن نتوقفَ فيه ونكلَه إلى مشيئته وعلمه، وهو المطلوب بالوعد والثواب والرضا في هذا القول، وهو الموقوف فيه.

وعلى ذلك أيضاً يأبى القولَ بأنه مؤمن حقا؛ لأن ذلكَ حكم بَتٌّ من قائله بإيمانه، مع جواز أن يختلفَ ما عندَنا وعندَه في ذلكَ، وجواز أن يختلفَ ظاهره وباطنه وسره وعلانيَته فيه وحاله وعاقبته، فلا سبيلَ إلى القطع بالحكم والجزم عليه، بل السبيل هو التوقف في ذلكَ، ورد الأمر فيه إلى الحاكم به أولاً، وإلى مَن سبقَ علمه به، ونَفَذَت مشيئته فيه، فلذلكَ لا يجيز إطلاقَ هذا القول.

وكذلكَ إذا بَت هذا وقطعَ على هذا التحقيق بقولنا: حقا، أوهَمَ استيفاءَ الحقوق، والقيامَ بالكفاية، والأداءَ لجميع الواجب فيه، والأمر بخلاف ذلك.

وعلى هذا يتأول قولَه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ﴾ [الأنفال: ٤]، و﴿ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّاۚ﴾



[النساء: ١٥١]، على ما عَلمَ الله تعالى من أحوالهم وعواقبهم، فأخبرَ عنهم، وهو الذي لا يخفي عليه منهم شيء، وله أن يسميَ بذلكَ ما ليسَ لغيره للفرق الذي ذكرنا، مع أنه قد قيل: إن التحقيقَ في ذلك يرجع إلى ما بعد ذكر الوعد والوعيد، لا إلى ما سبقَ من حكم إيمانهم.

فأما مَن أطلقَ ذلكَ ورجعَ فيه إلى ما عندَه، مع جواز أن يختلفَ ما عندَه وعندَ الله تعالى، فقد وضعَ الكلامَ في غير موضعه وسمى وحَكَمَ على البَت بما يجوز خلافه، وذلكَ خطأ.

واعلم أن ما رتبناه في هذا الباب من هذه الأجوبة في هذه المسائل فعلى حسب قواعده ومبانيه، وقد يجري ذلكَ في تضاعيف كلامه على نحو ما أَشرنا إليه، وهو الصحيح، وبالله التوفيق.









فصل آخر

في إبانة ما يتعلق بهذا الباب من مذاهبه في الوعد والوَعيد والثواب والعقاب وما يدخل في هذا الباب من إبانة أصله في الأخبار والأوامر، والقول في العموم والخصوص ومخارجهما

قد بينا لكَ فيما قبل أنه كانَ يقول: إن الثوابَ من الله تعالى ابتداء فضل غير مستحق للمؤمن عليه بعمَله، بل عمل المؤمن بالطاعة له ابتداء فضل منه وتوفيق له، وإنه لا يصح أن يستحق أحد على الله تعالى حقا بعمله ومن قبَله بوجه، إلا ما أوجبَ الله تعالى للمؤمنينَ بفضله ابتداءً، لا لسبب متقدم[1]، وعلى ذلكَ كانَ يجوز أن يتفضلَ على مَن لم يعمل ولم يطع، فيبلغ به ثوابَ المطيع ويزيده أيضـًا، وأن يتفضلَ على أحدهما بأكثرَ مما يتفضل على غيره.

وكذلكَ كانَ يقول في العقاب: إنه ابتداء عَدل منَ الله تعالى لم يوجبه سبب متقدم من كفر ومعصية، بل كانَ كفر الكافر بخذلانه وحرمانه وإضلاله، وإنه لو عفا عن الكفار جميعـًا وأدخلَهم الجنةَ كانَ ذلكَ لائقـًا برحمَته، غيرَ منكَر في حكمته، ولكنا إنما قطعنا بعذابهم على طريق التأبيد للخبر المجمَع على عمومه، وقطعنا بثواب المؤمنينَ على التأبيد للخبر الذي قارنَه الإجماع على تعميم صورته وصيغته، فقضينا به وحكمنا أن ذلكَ كائن لهم لا مَحالة. وبينَا لكَ أنه كانَ يجوز في العقل أن يعفو الله تعالى عن واحد ويعاقبَ مَن كانَ على مثل

---

(١) الثواب وإن كان فضلا من الله تعالى على عباده المؤمنين، إلا أنه لا يجوز أن يتخلف، فيجب عقلا الوفاء به، لأن الخلُف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه مع قيام القواطع على الوفاء. فهو، أي الوعد، خبر على وفق علم الله تعالى، فيجب الوفاء به لأن الخلف فيه مستلزم للكذب، وهو محال في حق الله تعالى، لأنه مستلزم لضد العلم، أي الجهل، فلو اتصف تعالى بالجهل لانتفى اتصافه بالعلم الواجب له والذي هو ضد الجهل، وهذا محال. (انظر هداية المريد، دار مكتبة المعارف، طبعة ١، صفحة ١٦٥).

جرمه، ولا يكون ذلكَ منه جَوراً، بل العفومنه تفضل، وتركه ليسَ بجَور[١].

وكانَ يقول: إن وعدَه ووعيدَه يتعلقان على عواقب الأحوال[٢]، وإن قولَه تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [المائدة: ٩] معناه: إذا ماتوا عليه، وإن قولَه تعالى: ﴿مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ﴾ [المائدة: ٧٢] معناه: إذا ماتَ على الشرك.

وعلى ذلكَ كان يتوقف في أمر الفساق من أهل القبلة إذا ماتوا من غير توبة، فيجوز أن يعفو الله عنهم، ويجوز أن يعذبَهم قَدراً منَ العذاب ثم يدخلَهم الجنةَ، وربما احتج بقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧]، وأن الفاسقَ معه أعظم الطاعات وهو المعرفة والتوحيد والمحبة لله تعالى والتعظيم، وأن ذلكَ مما وعدَ الله فاعلَه عليه ثواباً ولا بد أن يراه، مع قوله تعالى: ﴿لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم﴾ [آل عمران: ١٩٥]، و﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٣٠]، فقال: هذا يوجب الحكمَ بأن عذابَ الفاسق غير مؤبد، وأنه لا مَحالةَ يخرج[٣] من النار ويدخل الجنة.

وكانَ يقول: ظواهر آي القرآن في الوعد والوعيد لا يوجب القضاءَ بتعميم ولا تخصيص بصور الألفاظ وصيغتها؛ لأن ذلكَ يَرد مرةً والمراد بها البعض، ويَرد مرةً والمراد بها الكل، فلا يمكن القضاء لأجل صورته بتعميم دونَ تخصيص، أوتخصيص دونَ تعميم.

وكان يقول: إنما قطعنا بوَعيد الكافرينَ وعموم ذلك في جملتهم، لا لأجل صورة الأخبار، بل للإجماع الذي قارنَه، وكذلكَ الوعد في جملة المؤمنين. فأما الفاسق فقد اجتمعَ فيه أمران: طاعة ومعصية، وبِر وفجور، وإيمان وفسق، ولا يصح أن يكونَ أحدهما مسقطاً لصاحبه؛ لأجل أنه لا ينافيه ولا يضاده، فاجتمعَ له الوصفان والاسمان من الفعلين، فدخلَ

---

(١) يجوز أن لا يُنفذ الله تعالى وعيده لجواز أن يعفو الله تعالى عن الذنوب، ولا يستلزم ذلك نقصا، كما أن تخلف الوعيد قد يكون معلّقا بقيد، هو اجتناب الكبائر. وهذا كله فيما عدا الكفر فلا عفو عنه، ونفوذ الوعيد فيه لا يتخلّف. والحاصل أن الوعد واحد، والوعيد وعيدان؛ واحد للكفار وواحد لغير الكفار، فالوعيد الأول لا يجوز عقلا أن يتخلّف، ويجوز أن يتخلف الثاني.

(٢) أي نفوذهما متوقف على ما يوافي العبد عليه ربه.

(٣) في المخطوطات الثلاث: يرجع.

في الاسمَين جميعاً، ولم يمكن تغليب أحدهما على صاحبه من حيث الاسم والوصف، فوَجبَ أن التغليبَ والترجيحَ إنما يحصل من غير هذا الوجه، فأوجبَ ذلكَ عندَه الوقفَ في أحكامهم، وهذا من أصول أهل السنة في قولهم: ولاينزل أحداً جنةً ولا ناراً من أهل الذنوب، بل تُردّ أحكامهم إلى الله تعالى، ونقول: إن شاءَ عذبَهم، وإن شاءَ عفا عنهم.

وكانَ يقول: إنا توقفنا في أحكامهم لمعنيَين؛ أحدهما ما ذكرنا من تعارض الظاهرَين في الوعد والوعيد، مع عدم ما يغلب ويرجح أحدَهما على صاحبه. والثاني: أن صورَ الألفاظ وصيغَها مما لا يمكن القضاء بها لأجلها في عموم أوخصوص؛ لاشتراكها واحتمالها على وجه واحد. وكانَ يقول في هذه الألفاظ التي هي ألفاظ العموم، مثل أسماء الجموع، ومَن، وما، وأي، والذين: إنها لا تنبئ عن عموم واستيعاب بصورها وصيَغها حيث ما وردت في أي شيء وردَت، وليسَ هذا حكمَه فيما يخص ورودَها في الوعد والوعيد فقط.

وحكى في الأوامر خلافاً بَينَ أصحابنا، وأن فيهم مَن يفرق بينها وبين الأخبار، وفيهم مَن يَجمع بينَهما في حكم الوقف، وهذا هو الأنظر والأَقيس والأَولى. والذي حكينا عنه من الوقف في عموم هذه الألفاظ وخصوصها هو ظاهر مذهبه، وما ذَكرَ في كتبه المعروفة؛ **الموجز**، و**الإيضاح**، وكتابه **اللمَع**، ونقوضه على الجبائي والبلخي وغيرهما، وقد ذكرَ في كتاب **التفسير** خلافَ ذلك، وقال: إن مذهبي إجراء الكلام على عمومه وظاهره، إلا ما خصه الدليل، وهذا غير معروف عندَ أصحابه لعزة وجود هذا الكتاب عندَ أكثرهم، وبعضهم لقلة عنايتهم بتدبره. فإن كانَ كذلكَ فقد اختلفَ قوله في ذلكَ على حسب ما حكينا وبينا فاعلمه، فعلى مذهبه الأول في الوقف فإن معنى الخطاب يفهَم عندَه بما يَقترن به منَ القرائن، ويَنضاف إليه منَ الدلائل. والقرائن في ذلكَ مختلفة، فتارةً تكون الإجماعَ، وتارةً تكون النص الذي لا يحتمل إلا معنىً واحداً، وتارةً تكون قياساً مستنبَطاً.

وكان يقول: إن الرسولَ ﷺ فَهمَ ذلكَ عن جبرائيلَ ﵇ بقرائنَ انضمت إلى الخطاب، لا بنفس الخطاب، وأما جبرائيل فيجوز أن يكونَ فَهمَ ذلكَ عَن الله تعالى بابتداء فَهم خَلقَه له، ويجوز أن يكونَ جَعَلَ له دلالةً لا تدل على معنىً واحد، وفَهمَ بذلكَ مرادَه، ويجوز أن

يكونَ قد فَهِمَ ذلكَ بأَمارَة من كنايَة مَخصوصَة يخلقها في جسم، أو بلغة أخرى فيها أسماء موضوعة للاستيعاب، وصيغ مستعملَة للاستغراق بلا اشتراك.

وعلى المذهب الثاني فإنا نقول: إن ذلكَ يعلَم منَ الخطاب ما لم يوجد دليل يخصه، فإذا تأملَ الكلامَ فلم يكن متضمناً لمَا يقتضي تخصيصَه، ولا يعارضه نوع منَ القياس يخصه، حكمَ بعمومه، وبمثل ذلكَ فَهِمَ الرسول ﷺ عن الله تعالى.



فصل آخر

في إبانَة مَذاهبه في التوبة ومعناها وشروطها

اعلم أنه كانَ يقول: إن التوبةَ هيَ الرجوع عَن الشيء، منه يقال: تابَ من سفره: إذا رجعَ، ومنه قوله ﷺ: آيبونَ تائبونَ، للراجعينَ من سفرهم، وقد يجوز عندَه توبة وإن لم يكن هناكَ ذنب متقدم، كما قالَ الله ﷻ: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾ [المزمل: ٢٠]، أي: رجعَ بكم منَ الضيق والشدَة إلى الرخاء والسعَة، وكما قالَ ﷻ: ﴿لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِىِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ﴾ [التوبة: ١١٧]، معنى ذلكَ الرجوع بهم من العسر إلى اليسر.

وكذلكَ كانَ يقول في العفو: إنه قد يكون عفوا عن ذنب سبقَ، ويكون عفوا لا عن ذنب كقوله تعالى: ﴿وَعَفَا عَنكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] أوسعَ عليكم، وكقوله ﷺ: عفوت لكم عَن صدقَة الخيل والرقيق، بمعنى: إني وسعت عليكم في تَرك إيجابها.

فعلى هذا فإن الرجوعَ عما فعلَ بتركه على وجه مخصوص يكون توبةً، وهو أن يتركَ ما تقدمَ فعله ويعزمَ على أن لا يعودَ إليه، ويندمَ على ما مضى، فيكون تَركُ الفعل الأول في الثاني على هذا الوجه توبةً.

وكانَ يقول: إن التوبةَ منَ الذنوب كلها كفراً كانَ أوفسقاً وغيره واجب، ومتى فعلَها الفاعل على هذا الوجه ووافى عليه ربه كانَ مقبولاً. وكانَ يقول: إن قَبولَها غير واجب عقلاً، وإنما قلنا بقَبولها خبراً، وذلكَ منَ الله تعالى فضل؛ لأنه هو الذي يَرجع بالعبد منَ المعصية إلى الطاعة، فينبهه على ترك المعصية، ويرغّبه في فعل الطاعة بإلقاء رغبة ورَهبة في قلبه.

وكانَ يقول: إن التوبةَ تصح من ذنب معَ الإصرار على غيره، فيكون حكم الذنب المصر عليه ثابتاً، وحكم الذي تابَ منه زائلاً. وكذلكَ كان يقول: إن التوبةَ تصح منَ الذنب الذي لا يمكن للمذنب معاودَته في حال التوبة.

وكانَ يقول: إن حقوقَ الله تعالى كلها تسقط بالتوبة، فأما حقوق الآدميينَ فلا تسقط إلا بالأداء والإبراء.

وكانَ يقول: إن حكمَ التوبة القبول، ووقتها ممتد إلى آخر العمر، وإن الواجبَ تعجيلها على الفور، وإن الإصرارَ على الذنب ذنب، وإن التوبةَ ترفع الذنبَ والإصرارَ عليه، وأما الترك للذنب فمخرج لفاعله منه، والعزم على أن لا يعودَ إلى مثله ناف للإصرار عليه، فإذا تَرَكَ الذنبَ في الثاني، وعزمَ أن لا يعودَ فيه ولا في الثالث وفيما بعدَه كانَ تائباً.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في الشفاعة

اعلم أنه كانَ يقول: إن الأمةَ قد أجمعَت على أن للنبي ﷺ شفاعةً، وأنه يشَفع إذ شفعَ، وأنه يشفع لمذنبي أمته. قال: واختلفوا في الوجه الذي تقع عليه الشفاعة، وفي ماهية الذنوب التي يشفع لأهلها فيها.

قال: والحق في ذلكَ أن نبينا ﷺ مخصوص من جملة الأنبياء بالشفاعة للمذنبينَ من أمته الذينَ ماتوا بلا توبة كما قال ﷺ: ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، وقال: خُصصت بخمس لم يعطَهن أحد قبلي، فذكرَ فيها الشفاعةَ، وقال: لكل نبي دعوة مجابة، وإني اختبَأت دعوتي شفاعةً لأمتي.

وكانَ يقول: شفاعة النبي ﷺ للمذنبينَ بالتجاوز عن ذنوبهم، وللتائبينَ بقَبول توبتهم، وللمحسنينَ بالزيادة في نعيمهم ودرجاتهم، وإن ذلكَ قد يكون قبلَ دخول الجنة وبعدَ دخولها؛ فأما قبلَ دخولها ففي تعجيلهم إلى الجنة وإخراجهم عن الموقف وأَهَاويله، وبعدَ دخول الجنة في الزيادة في الكرامة، وبعدَ دخول النار لقوم بالخروج منها، كما قال: يَخرج منَ النار مَن كانَ في قلبه مثقال ذرة منَ الإيمان.

وكانَ يقول: إن تأويلَ المعتزلة الشفاعةَ في معنى الزيادة في التفضيل يبطل اختصاصَ النبي ﷺ بالشفاعة للمذنبينَ من أمَته؛ إذ ليسَ للشفاعة عندَهم للمذنبينَ وجه، فقد سقطَ على أصولهم معنى شفاعة الرسول ﷺ؛ لأن ذلكَ الذي يشفع فيه أمر لا مَحالةَ مفعول، سأَلَ فيه أو لم يسأل، وإنما يكون الإكرام بأن يشفعَ في أمر يكون لشفاعته فيه أثَر بإسقاط عقوبَة مستحقة، وما لولاها لم يقع، فأما في الأمر الذي لو تكلمَ فيه غيره لم يخالَف سبيله، فلا فائدةَ لاختصاص النبي ﷺ بها.

قال: وقولهم إن هذه الشفاعةَ على حد قول الملائكة الذينَ أخبرَ الله تعالى عنهم أنهم يقولون: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ [غافر: ٧]، وإنها تكون شفاعةً لمَن وعدَه الله تعالى الجنةَ، خطأ منهم؛ وذلكَ أنه لوجازَ أن يشفعَ النبي ﷺ لمَن قد غَفرَ الله له وأبطلَ عقابَه بمغفرة لجازَ أن يشفعَ في إزالة العذاب عمن لا ذنبَ له؛ لأن مَن غفرَ ذنبه لا يعذب، كما أن مَن لا ذنبَ له لا يعذَّب. واستغفار الملائكة للتائبينَ فيه وجهان؛ أحدهما أن التائبَ مستغفر في حال توبته مما فَرطَ منه، وهذا صحيح ممن فعله[1]، ومتى صح منه الاستغفار لنفسه على وجه صح من شريكه في ذنبه الاستغفار له على ذلكَ الوجه؛ لأن تحقيقَ ذلكَ أنهم يقولون: إنا تائبونَ إليك من ذنوبنا فاغفر لنا فأعطنا ما وعدتَنا منَ الجنة على توبَتنا، فتقول الملائكة في تلكَ الحال: اللهم استجب لهم واغفر لهم ما استغفروكَ منه، وأعطهم ما طلَبوا مما تقدمَ وعدكَ إياهم به. فكانَ استغفارهم لهم بمنزلَة استغفارهم لأنفسهم، وليسَ يجوز أن تكونَ شفاعة النبي ﷺ في الآخرة جاريةً هذا المَجرى؛ لأن الآخرةَ ليسَت بدار مَتاب؛ لأن وقتَ التوبة قد مضى، ومغفرة الله تعالى لأصحاب الصغائر عندَهم قد تقدمَت، ولولا ذلكَ كانوا قد وافَوا القيامةَ مستوجبينَ للعذاب. ومنَ المحال أن يقولَ النبي ﷺ: يا رب إني أسألكَ أن تغفرَ لمذنبي أمتي صغائرَهم، وتلكَ قد وقعَت مغفورةً.

والثاني: أن الملائكةَ استغفرَت للتائبينَ من شركهم وكفرهم، وسألَت فكأنهم قالوا: فاغفر للذينَ تابوا منَ الشرك واتبعوا سبيلَكَ في السنة والجماعة، سائرَ كبائرهم وذنوبهم باجتنابهم الشركَ ودخولهم في الإسلام.

قال: وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، فيحتمل أن يكونَ معناه: إلا لمَن ارتضَى أن يشفعَ له، وهو يرتضي أن يشفعَ لفساق أهل الملة، فيكون الرضاء في هذا التأويل واقعـًا على الشفاعة دونَ ذنوبهم. ويمكن أن يكون الرضاء راجعـًا إليهم من جهة إيمانهم وتوحيدهم، لا من جهة فسقهم. ونظير ذلكَ أنكَ تَرتَضي النجارَ للنجَارة، ولا تَرتَضيه للبناء إذا لم يكن حاذقـًا فيه، فقد رضيتَه من وجه، وإن لم تَرضَه لغيره، فكذلكَ ارتضى الله تعالى مذنبي أهل الملة لإيمانهم، فجازَ أن يشفعَ فيهم.

---

(١) في المخطوطات الثلاث: صحيح من فعله.

قال: وكذلكَ قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، إنما عَنى به المشركينَ؛ إذ الشرك ظلم كما قالَ تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]. قال: ويعود عليهم هذا في الصغائر، لأنه قد سمى ذنوبَ الأنبياء ظلماً؛ كقول آدمَ عليه الصلاة والسلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا﴾ [الأعراف: ٢٣]، وكقول يونسَ ﷺ: ﴿سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧].

قال: وقولهم: إنكم تبطلون الشفاعةَ بقولكم: إن عمومَ وعد المؤمنينَ قد أوجبَ لهم الجنةَ دونَ الشفاعة، خطأ لأنه وإن كانَ الوعد أيضاً عاما فليسَ يؤمَن من عذاب يتقدم ما وعدَ به من دخول الجنة، فيزول بالشفاعة ما كانَ لا يؤمَن من كونه منَ العذاب الذي يتقدمه.

قالَ: وإن قالوا: إنكم تقولونَ إنهم يدخلون الجنةَ بإيمانهم بعدَ تعذيبهم قَدراً منَ العذاب، فأينَ مَوضع الشفاعة؟ قيلَ لهم: إن عذبوا كانَت الشفاعة في إخراجهم منَ النار قَبلَ مضي جميع ما يستحقونَه من العذاب، وفي التخفيف عنهم منَ العذاب الذي يستحقونَ حلولَه بهم في كل وقت، على أن دخولَ الجنة عندَنا فَضل وليسَ لأجل عمل من إيمان ولا طاعة، وإنما يبتدئ الله ذلكَ الفضلَ عندَ شفاعة رسوله ﷺ.

وكانَ يقول: إنا لا ننكر أيضاً ما وردَت به الأخبار من إثبات الشفاعة للأمة بعضها في بعض، كشفاعة الفقير للغني، والمظلوم لظالمه، والسقط لوالده، ويكون ذلكَ أيضاً مقبولاً وداخلاً في إكرام الرسول ﷺ بالشفاعة.

قال: ووجه تمنينا الشفاعةَ منَ الرسول ﷺ معَ أنها قد تكون للمذنبينَ؛ إما لعلمنا بأنا مذنبونَ وحاجتنا إلى شفاعة الرسول ﷺ، وإما طَلباً للزيادة في الكرامة، وهذا كَتمنينا أن يجعَلَنا توابينَ مستغفرينَ، وليسَ هذا تمنياً للذنوب.









فصل آخر

في إبانة مذهبه في القول بعذاب القبر، وسؤال منكَر ونكير، قوله في الميزان والصراط والحَوض وحساب المؤمنينَ والكفار، وتحقيق معنى ذلكَ ووجهه

اعلم أنه كانَ يقول: إن جميعَ ذلكَ مما طريقه الخبر، فأما تَجويزه ففي العقول ثابت كائن صحيح[1]، وذلكَ أن العذابَ آلام تصل إلى الحي فيتعذب بها ويتألم، وليسَ بمنكَر أن يخلقَ الله تعالى الحياةَ في الأجزاء التي خلقَ فيها الموتَ، ثم يؤلمَها بأن يخلقَ فيها آلامـًا؛ لأن خَلقَ الحياة عندَه لا يقتضي تركيبَ محلها، ولا الحي عندَه هو الجملة، بل كل جزء فيه حياة فحي، وكل جزء تصح فيه حياة، وكل ما خَلَقَ فيه حياةً فجائز أن يخلقَ فيه ألمـًا. كيفَ وقد رويَت الأخبار في ذلك، ودلت عليه ظواهر القرآن؟ ألا ترى أنه قد انتشرَ عنه ﷺ في دعائه أنه كانَ يقول: أعوذ بكَ من عذب القبر؟ ومر بقبرَين فقال: هما يعذبان. وقالَ ﷺ: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ في القبر ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨] للحشر، مع آي كثيرة وسنَن مشهورة تدل على ذلكَ. قال: ولسنا ننكر أن يكونَ ذلكَ للمؤمن المذنب تطهيراً أو تكفيراً، وللطاهر من الذنوب محنةً وتعريضـًا للدرجة، وللكافر عقوبةً ونكالاً.

وكذلكَ كانَ يقول في سؤال منكَر ونكير: إن ذلكَ أيضـًا مما يرجع في القول به إلى ما وَرَدَ منَ الأخبار فيه.

---

(١) العقل يجوِّز هذه الأمور ولا يقطع بوقوعها دون الوقوف على خبر الرسول، فسبيل القطع فيها هو النقل لا العقل. كما أن النقل لا يرد إلا بما يجوّزه العقل أو يقطع بوجوبه، ولا يرد بما تُحيله العقول، وإلا كان النقل الصحيح مخالفا للواقع ونفس الأمر، فيكون كاذبا، وهذا خُلف.

قال: وقد ورِدَت الأخبار بأن مَلَكَين يدخلان القبرَ فيسألانه ويقولان: مَن ربك؟ وما دينك؟ ومَن نبيك؟ فيجيب المؤمن ويتحير الكافر. فأما ما رويَ من عظَم جثتهما، وكبَر صورتهما، فقد يحتمَل أن يوسعَ لهما داخلَ القبر.

وكذلكَ كانَ يقول في تَوفي مَلَك الموت الناسَ، وأخذ الأرواح في حالة واحدة، مع استحالَة أن يكونَ في أماكنَ كثيرة في حال واحدة وهو شخص واحد: إن ذلكَ يَحتمل أن يكونَ بأعوانه والمؤتمرينَ لأمره.

كما كانَ يقول في إبليس وأتباعه: إنه وإن لم يصل بنفسه إلى أماكنَ في حالة واحدة فبأعوانه وأتباعه يستعين على ذلك، ويحتمل أيضاً عندَه أن يكونَ ذلكَ عندَ دعائه ودعوته، فيخلق الله تعالى قَبضَ الروح عندَ إعلامه ذلكَ ودعائه. ألا ترى أنه قد نَسَبَ إليه التوَفيَ مرةً وإلى نفسه مرةً؟ فقالَ تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ﴾ [الزمر: ٤٢]، وقال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١]، فيكون تَوفي الله سبحانَه بقَبض الروح عندَ تَوفي مَلَك الموت بالدعاء والدعوة عندَ الإعلام والإفهام والإخبار له بذلكَ.

وكانَ يقول: إنا لا ننكر أيضاً ما رويَ أنه ينعَّم المؤمنَ في قبره بعدَ السؤال، ويرى الجنةَ ونعيمَها، ويرى الكافرُ النارَ وسعيرَها، ثم تلحقهم عندَ النفخة الرقدَة؛ كما قالَ مخبراً عنهم أنهم يقولون﴿مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾ [يس: ٥٢]».

وكذلكَ كانَ يقول في الصور ونَفَخات النافخ فيه منَ المَلَك: إن ذلكَ حق، وقد رويَت فيه الأخبار، ومن أصله أن كل ما لا تأبَاه العقول ولا تدفع الأوهام كونَه وصحةَ حدوثه، فإنه لا يستحيل ورود الخبر بكونه، فيقوي أحدَ الجائزَين في النفس عندَ ورود الخبر به، ويزداد القلب سكوناً إليه، وثقةً بأحد حكمَيه.

قال: وهذه الأشياء من هذا النحو الذي ذكرناه، ومن هذا القَبيل الذي أشرنا إليه، ومَن أبى ذلكَ وأنكرَه من الملحدينَ فلإنكاره القولَ بحدوث العالَم، ومَن أبى ذلكَ من المعتزلة وغيرهم فلإنكارهم الآثارَ وتكفيرهم أهلَ الرواية والنقل، وكلا الأمرَين اللذَين بَنَوا عليهما قواعدَهم في إنكار هذه الأشياء عندَنا باطل.

وكانَ يقول في الصراط: إنه لا ينكَر أن يكونَ ذلكَ جسراً ممدوداً على جهنم، على الوصف الذي رويَ في الخبر، يَعبره المؤمنونَ على الوجوه التي ذكرَت، ويقع منه الكافرونَ في النار، فيكون ذلكَ علامةً لنجاة مَن ينجو، وهلاك مَن يَهلَك.

وكذلكَ كانَ يقول في الميزان: إنه لا ينكَر أن يكونَ كما ذكرَ في الخبر؛ أنه ينصَب ميزان يومَ القيامة، له كفتان، توزَن فيهما أعمال العباد، فيتبين بثقَله وخفته سعادة السعيد وشقاوة الشقي، وليسَ ذلكَ لأن يتعرفَ الله تعالى ما لم يكن به عارفاً، ولكن ليعرفَ العباد ذلكَ، وهذا كما أجمعَ عليه المسلمونَ من أمر الحَفَظَة، وأن مَلَكَين موكّلين بابن آدمَ يكتبان عملَه، لا ليحفظَ الله تعالى ما لم يحفظ، ولكن ليكونَ ذلكَ زيادةَ حجة عليه، وزيادةَ تنبيه وتذكير.

فأما القول في وزن الأعمال فقد حكى شيخنا أبو الحسن رحمَه الله في مواضعَ من كتبه أن من أصحابنا مَن قال: إن الأعراضَ تقلَب أجساماً فتوزَن، ويكون لها ثقل وخفة، وليسَ ذلكَ مذهبه، وإنما هو مذهب بعض النجارية، وإنما أرادَ بقوله: «أصحابنا» في باب القول بخلق الأعمال؛ وذلكَ أن عادتَه في كتبه إذا قالَ: من أصحابنا، أن يريدَ بذلكَ الموافقينَ في تلكَ المسألة له.

فأما الجواب في وزن الأعمال على أصله فيحتمل أمرَين؛ أحدهما: أن توزنَ الكتب التي فيها أعمال العباد مكتوبةً، فيتبين الرجحان والخفة بثقل يخلقه الله ﷻ في إحدى الكفتَين، وخفة في الأخرى، فترجَح إحداهما على الأخرى، فيُعلَمَ بذلكَ نجاة مَن ينجو وهلاك مَن يَهلك. ويحتمل أن يكونَ ذلكَ على تعريف مَقادير الأعمال، وما قدِّرَ لعامليها فيها منَ الثواب والعقاب، وذلكَ أنه قد يستعمَل في الكلام مثل ذلكَ بأن يقالَ: لهذا الكلام وزن، أي قدر، وكما قالَ تعالى: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥] أي قَدراً ومقداراً، فعلى هذا إذا ثَقَّلَ الله تعالى إحدى الكفتَين بثقل يخلقه فيها مما يلي الجنةَ كانَت علامةً لسعادة مَن ثَقل له ذلك، وفي الأخرى بخلافه.

فأما القول فيمَن تتساوى حسناته وسيئاته؛ فما أرى ذلكَ ممكناً على أصله، ولا على أصل مخالفينا أيضاً، وذلكَ أن الناسَ أحد رجلَين؛ فمن قائل قالَ بالإحباط، ومن مانع منه.



فمَن قالَ بالإحباط فإنه يقول: إن الكبيرةَ الواحدةَ تحبط ثوابَ الطاعات الكثيرةَ، ومَن منعَ من ذلكَ فإنه يقول: إن ثوابَ المعرفة والتوحيد والإيمان أعظم مما يستحق على كل ذنب يجامعه منَ المعاصي، فعلى ذلكَ لا يوازي الثواب على الإيمان ولا العقاب على الكفر، وهما لا يجتمعان، فوجبَ أنه إنما يكون على أحد وجهَين؛ إما مَن ثقلَت موازينه بالإيمان وثوابه، أومَن خفت موازينه عن ذلك، فأما وجه جمع المَوازين لكل واحد فإنه يحتمل أن يكونَ قدرَ لكل عَمل وزن وميزان وفعل للجميع موازين.

وأما معنى الحساب فإنه في القرآن على وجوه؛ منها: الجزاء، كما قالَ تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم﴾ [الغاشية: ٢٦] أي: جزاءهم، وقد يكون بمعنى: الكفاء، كما قالَ سبحانه: ﴿عَطَآءً حِسَابًا﴾ [النبأ: ٣٦] أي: كفاءً لعمله، وقد يكون بمعنى تعريفه أعمالَه وما قدرَ عليها منَ الجزاء من ثواب وعقاب.

فأما القول في حساب الكفار فلم نجد عنه في ذلكَ نصًا، ويحتمل أن يكونَ ذلكَ في حد الجواز، فإن كانَ فيكون تقدير معناه: تعريف الكفار أعمالَهم ومقاديرَها، وتعريفَهم ما أعد عليها منَ العقاب، فيكون ذلكَ التذكير والتنبيه لهم على ما سَلَفَ من كفرهم، وأعد من عقابهم، زيادةً في العقوبة والعذاب، لا أنه كانَ يقول: إن للكافر طاعةً يحاسَب عليها، بل كانَ ينكر أن يكونَ للكافر أو في الكافر إيمان، أو يكون له طاعة بوجه منَ الوجوه.

وكذلكَ كانَ يقول بإثبات الحوض للنبي ﷺ، وأن ذلكَ خصوصية في الكرامة للنبي ﷺ وزيادة فضل ومرتبة، وذلكَ في مجوزات العقول، ومما يمكن أن يَردَ به الخبر ويجب الاعتراف بكونه عندَ ورود خبر الصادق به، فأما طوله وعَرضه وصفة ما فيه من الشراب؛ لونًا وطعمًا، وما يوجَد عندَه من اللذة، فذلكَ أيضًا موقوف على الخبر، والعقل مسوغ لجميع ما وردَ به الخبر في ذلك.

وقد انتشرَ في دعاء المسلمينَ مسألة الله تعالى أن لا يحرمَهم الشرابَ من حوض النبي ﷺ.

وكذلكَ القول في مراتب مَن يشرب ويسقى موقوف على الخبر، ويكون ذلكَ في



عَرَصات القيامة، قبلَ دخولهم الجنةَ، علامةً لمَن يدخلها منهم فينعم فيها، وابتداء فضل وإنعام لهم على يد النبي ﷺ.

وذلكَ كما خص بالشفاعة للمذنبينَ من أمته من جملة الأنبياء، وقيل: إنه هو ما بشرَه الله ﷻ به في القرآن: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: ١]»، وقيلَ أيضـًا: إن الكوثرَ نهر مخصوص به في الجنة.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في باب النبوّات والمعجزات، وما يتعلق بذلكَ من فروع هذا الباب، وكيفية ترتيب أصولها على أصله

فمن ذلكَ أنه كانَ يقول في معنى النبي: إنه في أحد الوجهَين مشتق منَ النبَأ، وهو الخبر، وعلى الوجه الثاني: مشتق منَ: النبوَة، وهي الرفعة، منه يقال للمكان المرتفع: نَبوة، ومنه يقال: نَبا جنبي عن الفراش إذا ارتفع.

فإذا قلنا: إنه منَ الخبر؛ فكأنه سميَ بذلكَ لإخباره عن الله ﷻ على وجه مخصوص، وإذا قلنا: إنه من الرفعة؛ فالمراد أنه هو الذي رفعَ من شأنه وأظهرَ من منزلته ما أبينَ بها من غيره.

وكانَ يقول: إن معنى الرسول هو المرسَل، فإذا قلنا: إنه رسول الله فمعناه أنه الذي أرسلَه الله إلى خلقه برسالاته، وعرفَه ما يبلغه إلى خلقه من أحكام عبادته ووعده ووَعيده وثوابه وعقابه.

وكان يفرق بين النبي والرسول، ويقول: إن كل رسول نبي، وليسَ كل نبي رسولاً، وإنه قد كانَ في النساء أربع نبيات، ولم يكن فيهن رسول، لقوله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا ﴾ [يوسف: ١٠٩]، معَ قوله ﷺ: كانَ في النساء أربع نبيات، وكانَ يجمع بينَ الخبر والآية، فيرتبها على هذا الوجه.

وكانَ يقول: إن الرسولَ هو مَن يرسَل إلى الخلق، ويوجَب عليه تبليغَ الرسالات ويؤمَر الخلقُ بطاعته واتباع أمره، وقد يكون نبيا ولا يكون قد أرسلَ، ولا أُمرَ بأداء الرسالة، وذلكَ بإبانة حاله من غيره بكرامات يخَص بها حتى ترتفعَ منزلته بذلكَ وتَشرفَ.

وكانَ يقول: إن إرسالَ الرسل إلى الخلق غير واجب على الله ﷻ في العقول، وكانَ له أن يرسلَ الرسلَ، وله أن لا يرسلَ، ولا يكون بترك الإرسال سَفيهـًا، وإن علمَ أنه إذا أرسلَ

الرسلَ آمنَ قوم عندَه أو ازدادوا تمسكـًا لمَا بينا من أصله في اللطف أنه كانَ يقول: غير واجب على الله تعالى فعل ذلكَ، وإن له أن يفعلَ اللطفَ الذي يؤمن عندَه الكافر به، وله أن لا يفعلَه، فإن فَعَلَه كانَ منه تفضلاً، وإن تَرَكَه لم يكن منه جَوراً.

وكانَ يقول: إن إرسالَ الرسل إلى مَن يعلم أنه لا يقبل أمرَه، مثل خلقه إياه معَ علمه بأنه يكفر ولا يطيع، وإنه كما يصح أن يأمرَ مَن يعلم أنه لا يقبل أمرَه من جهة العقول عندَهم، فكذلكَ يصح أن يأمرَهم من جهة الرسل على هذا الوجه.

وكانَ يقول: إنه جائز في قدرته أن يفهمَ الخَلقَ معانيَ ما يأتي به الرسل من غير رسول، كما أنه جائز أن لا يفهمَهم إلا عندَ إتيان الرسول، وكلاهما حكمة من فعله إذا فَعَلَ.

وكانَ يقول: الفائدة في إنفاذ الرسل ترجع إلى المرسَل إليه؛ فمَن علمَ أنه يقبل رسالَتَه فقد أرادَ منفعتَه بذلكَ وصلاحَه عندَه، ومَن علمَ أنه لا يقبل رسالَتَه فقد أرادَ هلاكَه وفسادَه وأن يزدادَ كفراً وطغياناً عند بعثته، وليتم مرادَه على الوجه الذي أرادَ من خلقه، على السبيل الذي عَلمَ أنهم يكونونَ عليه من خير وشر وطاعة ومعصية وسعادة وشقاوة.

وإنهم يبشرونَ أهلَ ولاية الله تعالى بولايَته وفضله، وأهلَ عداوته بعداوته وعدله، فيَسعد بهم مَن سبقَت له منَ الله تعالى الولاية والرضا، ويَشقى بهم مَن سبقَت لهم منَ الله تعالى العداوة والسخط.

وكانَ يقول: إن تكريرَ الرسل غير واجب عليه تعالى، كما كانَ إنفاذهم غيرَ واجب، ولو أنه لم يرسل إلى الخلق إلا رسولاً واحداً كانَ جائزاً، كما إذا أرسلَ رسلاً تَترى. وكذلكَ كانَ يقول: إنه يجوز أن يَخص كل أمة برسول، أو أن يَعم الأممَ كلها برسول واحد.

وكانَ يقول: إن الرسالةَ أشرف منزلةً في باب الولاية، وإنه ليسَ بعدَ الرسالة منزلة فوقَها في العبادة والطاعة والحظوة عندَ الله تعالى والكرامة. وعلى هذا الأصل كانَ يقول: إن الرسلَ في الآدميينَ أفضل منَ الملائكة المقربين.

وكانَ يقول: إن الرسالةَ غير متعلقة بكسب للرسول، ولا هي مختصة بسبب ترجع إليه، بل هي ابتداء فضل وكرامة منَ الله ﷻ، يخص بها مَن يشاء من خلقه، كما يقول تباركَ

وتعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ﴾ [البقرة: ٢٦٩]، قالَ عبدالله بن مسعود: هي النبوة والرسالة.

وقال: إن الرسالةَ ليسَت بجزاء على عمل، ولا بثواب لطاعة، بل هيَ ابتداء عَن اختصاص تَطول مَن عندَه، ولو فعلَ ذلكَ به في ابتداء بلوغه وكمال عقله من غير تقدم طاعة لصح.

وكذلكَ كانَ يقول: إنها لا تورَّث، وإنه يجوز رسول من وَلَد كافر، وكافر من وَلَد رسول، وإنه قد كانَ رسل كثيرون على ذلكَ، وأولادهم أيضـاً كذلكَ على مثل ما وَصَفنا.

وكانَ يقول: إن الرسولَ يجب أن يكونَ أكملَ من جملة المرسَلينَ إليهم عقلاً وفضلاً وفطنةً ومعرفةً وصلاحـاً وعفةً وشجاعةً وسَخاوَةً وزَهادةً، وهكذا أخبرَ ﷺ في كتابه أنه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ وَنُوحٗا وَءَالَ إِبۡرَٰهِيمَ وَءَالَ عِمۡرَٰنَ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٣٣]، وقالَ تعالى: ﴿وَلَقَدِ ٱخۡتَرۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ عِلۡمٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الدخان: ٣٢]».

وكانَ يقول: إن المعصيةَ والزلةَ تجوز عليهم قبلَ النبوة، فأما بعدَ إرسالهم فلم نجد عنه نصا في جواز ذلكَ عليهم، وعلى هذا كانَ يتأول قولَه: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]؛ أي ذلكَ كانَ قبلَ النبوة والإرسال؛ لأن اللهَ تعالى جعلَه رسولاً إلى خلقه من أولاده بعدَ خروجه منَ الجنة.

وكذلكَ كانَ يقول: إنه لا يجوز أن يكونَ رسولٌ امرأةً، ولا أن يكونَ عبداً، ولا ناقص الحس.

وكذلكَ كانَ يقول في الإمام: فأما المرأة فلنقصان عقلها، والعبد فلتعلقه بملك مولاه، وكمال الحواس لأجل الحاجة إليها في أداء الرسالة وما يتعلق بها.

وكانَ يقول: إنه يُعرف صحة الرسالة وصدقَ الرسول فيها بأمور؛ منها: أن تظهرَ عليه المعجزات؛ وهي الأمور التي تحدث ناقضَةً للعادة المتقدمة عندَ دعوى الرسول الرسالةَ. ومنها: تصديق ذي المعجزات له. ومنها: أن يحدثَ علم ضرورة للمبعوث إليه بصدقه في رسالته. ومنها: أن يبشرَ به مَن قَبلَه منَ الرسل، ويعرفَه بأوصافه وبعينه في وقته وزمانه واسمه وحاله.

وكانَ يقول: إن المعجزات لا يجوز أن تظهرَ إلا على الصادقينَ؛ لأنها لإبانة الصادق منَ الكاذب، ومثلها ومن جنسها قد يجوز أن يظهرَ على مَن ليسَ بنبي من الأولياء، وتكون كرامات لهم، ودلالات على صدقهم في أحوالهم ومقاماتهم، غيرَ أن الرسولَ يدعي ذلكَ فيظهر عندَ دعواه، ويباهي بها قومَه، ويتحدى قومَه بالإتيان بمثلها، والولي لا يتحدى بها، ولا يظهرها، ولا يدعي فيها، بل يرى رؤيتَها والنظرَ إليها والإعجابَ بها والدعوى فيها خطأً ومعصيةً.

وكانَ يقول: إن المعجزات على وجوه؛ أحدها: أن يخَص مَن تظهر عليه بقدر زائدةً على ما جرَت العادة بفعل مثلها لمَن كانَ على مثل هيئته وبنيَته وحاله، وقد يكون أيضاً بفَقد القدرة في حال جَرَت العادة بفعلها فيه لمَن كانَ على مثل حاله، فيكون فَقد القدرة دلالةً ومعجزةً على هذا الوجه، كما كانَ وجودها على هذا الوجه الزائد دليلاً.

وقد تكون أيضاً زيادةُ العلم على الوجه الناقض للعادة أيضاً معجزة، كما يكون فقدها أيضاً معجزةً، وإن المُعجزَ في الحقيقة فاعل العَجز، كما أن المُقدْرَ في الحقيقة فاعل القدرَة، والمحيي فاعل الحياة، والمميت فاعل الموت، ثم يسمى الفعل الذي يحدث معَ عجز الغير والتحدي لمَن يعجز عنه معجزاً، وكذلكَ يسمى ما يتعذر فعل مثله على من يتحدى به معجزاً، وإن لم يكن نوع ذلكَ مما يصح أن يقدرَ عليه أويعجزَ عنه، تشبيهاً بما يصح أن يقدرَ عليه ويعجزَ عنه، وذلكَ أن الحياةَ والموتَ وفعلَ السمع والبصر والصمَم والعمى، ونحو ذلك مما لا يصح أن يدخلَ تحتَ قدرة البشر، فإذا ظهرَت هذه الأفعال على مَن يدعي الرسالةَ عند دعواها وتحدى بها وتعذر ذلكَ على مَن يتحداه به، قيلَ لمَن يتعذر فعل ذلكَ عليه: إنه عاجز عنه، وإن ذلكَ الفعلَ معجز، على التشبيه بما يعجَز عنه مما يدخل نوعه تحتَ قدرته على وجه.

وكانَ يقول: إن الأصلَ في تعرف حكم المعجزة في صدقها وصحتها أن يعلَمَ حكم العجز والقدرة، وما يصح أن يتعلقَ بقدرة المُحدِث، وما لا يصح، ثم يعلم بعد ذلكَ ما يَحدث عن فعل الله سبحانَه معتاداً أو نادراً، وما يَحدث على العادة في الأوقات، وإن كانَ

قد يَندر في وقت ويعتاد في وقت، وكذلكَ ما يعتاد في بلدة وفي زمان وفي بقعة ومكان، ولا يعتاد في أخرى. فإذا كانَ واقعاً على هذا الوجه كانَ ذلكَ أحدَ ما يستدل به على صحة كونه معجزاً، وبذلكَ يفرق بينَ ما يكون شعوذةً ومَخرَقة، وبينَ ما يكون معجزةً؛ بأن ما ليسَ بمعجزَة فهي إنما تجري مَجرى خفة اليد والحيلة مما يُتَعَلم ويمكن معاودَته، ويعرَف سببه والحيلة فيه، فتوصلَ بذلكَ إلى فعله. وليسَ كذلكَ المعجزة؛ لأنها ربما خَفيَ وجه ظهورها على مَن تظهر عليه حتى لا يقفَ على سببه وكيفيته وكميته، وما لو أرادَ العَودَ إلى مثله بنوع من جهده وحيلَته لم يَصل إليه.

وكانَ يقول: إن ذلكَ على أمور؛ منها ما يَيأس الإنسان من التوصل إليه بكل حيلة، وذلكَ كإحياء الموتى، وإبراء الأكمَه والأبرص، وفَلق البحر ونحو ذلك، فلا يَخيل أمره على متأمله. ومنها ما يخفى ويشتبه حتى يلتبسَ حاله، فلا تتبين صحته إلا بعدَ النظر الكثير والتأمل الشديد، كنحوما نقول في إعجاز القرآن؛ لأن ذلكَ يتعلق بالنظم وفصاحَته، وصحة المعاني وجزالَتها، وإذا كانَ بهذا الحد احتيجَ فيها إلى تأمل كثير ونظر تام؛ للتُعْرف مبايَنَته لسائر ما باينَه منَ المنظوم والمنثور، فيعلم صحتَه ووجهَ الإعجاز فيه.

وكانَ يقول: إن معجزات نبينا ﷺ على قسمَين؛ أحدهما القرآن الذي بينَ أظهرنا نقرؤه ونكتبه، وأمره منتشر لا يخفى على مُقِر ولا مُنْكر للرسالة، وإنما يدعي بعضهم التباسَ وجه الإعجاز فيه عليه. والثاني: ما جرى مَجرى ما رويَ عنه من نَبع الماء من بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير منَ الطعام اليَسير، وحَنين الجذع، وكلام الذئب، وتسبيح الحصا، فإن ذلكَ مما رواه المسلمون، فمن ناقل نَقَلَه، ومن قائل قَبِلَه، ولم نَرَ أحداً منهم تلقاه أو شيئاً منه بالرد والإنكار له، فعلمَ أنه صحيح في الأصل أيضاً، إذ لو لم يكن كذلكَ لم يَجز أن تطبقَ الأمة على قَبولها، ولا أن يَخفى على الأمة؛ لأنهم على كثرَتهم واشتهار ذلكَ فيهم لا يجوز على مثلهم تَرك الإنكار له إن كانَ باطلاً، فلما قَبلوه دل على صحته في الأصل، وإن لم يكن الكل قد نقلوه عن مشاهدة وسماع.

وكانَ يقول: إن قراءةَ القرآن هي معجزة على الحقيقة، ونفس كلام الله تعالى قد يسمى معجزةً على التوسع، ولا يكون ذلكَ حقيقةً.

وكانَ يقول: القراءة مُحدَثَة، ويتعلق الإعجاز بها على أوجه؛ أحدها من جهة النظم، وهو نظم الحروف على أوجه مخصوصة إذا دلّت على معان صحيحة مستقيمة جائزة. ومنها: ما تضمنَه منَ الإخبار عن الغيوب، وذلكَ على وجهَين؛ أحدهما ما فيه من الخبر عما كانَ من سيَر الأولين على الوجه الذي صدّقَه عليه أهل الكتاب. ومنها ما فيه منَ الإخبار عما يكون، فكانَ الكثير من ذلكَ قد حَدَثَ على أمر أخبرَ به، والكثير منه منتظَر، إلا أنه لا يحدث ما حدث منه إلا كما تقدمَ الخبر عنه، وهذا يعلَم صدقه فيه عندَ وقوع المُخبَر عنه، والأول إنما يعرَف صدقه فيه إذا عرفَ بأنه لم يَختلف إلى مَن يلقنه ذلكَ ولا اشتهرَ به.

وكانَ يقول: إن فيه معجزةً أخرى؛ وهو أن هذه القراءةَ كلما تجددَت على الأسماع ازدادَت لها حلاوةً وطلاوةً، وليسَ كسائر الكلام الذي تمجه الآذان، وتكرَهه الأسماع إذا كررَ ذلك، ولذلكَ تحيرَ فيه المشركونَ فقالوا: ﴿فَقَالَ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾ [المدثر: ٢٤].

وكانَ لا يقول: إن التوراةَ وسائرَ الكتب المتقدمَة معجزة، ولا أن موسى وعيسى ﷺ وواحد ممن أنزلَ عليه ذلكَ ادعى النبوةَ به وتحدى قومَه الإتيانَ بمثله.

وكانَ يقول: أقل سورة في القرآن وأقصرها حروفاً سورة الكوثر، وهي معجزَة. وكانَ لا يثبت الإعجازَ فيما دونَ السورة، ويثبته في السورة وما فوقَها، قال: ولذلكَ قالَ سبحانه: ﴿فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ﴾ [هود: ١٣]، وقالَ تعالى في آية أخرى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، إذا قال: مِن مثْله، فمعناه: من مثل هذا الأمي الذي لا يكتب ولا يقرأ، ومعَ ذلكَ أتى بأَقاصيص الأولينَ والآخرينَ. وإذا قالَ: بسورة مِثْله، فالمراد سورة مثلها نَظماً وفصاحةً وصحةَ معان.

وكانَ يقول: إن الإتيانَ بمثلها ما يئسَ منه للجن والإنس؛ لقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]، وإن ذلكَ لفقدهم العلمَ بكيفية نَظمه، دونَ القدرة على نوعه؛ لأن نوعَ الحروف في مقدورهم.

وكانَ يقول: إن القراءةَ هي حروف مخصوصَة على نظم مخصوص هي المعجزة،

وهي غير المَقروء؛ لأن كلامَ الله تعالى قديم، ولا يجوز أن يكونَ القديم معجزَةً؛ لأنها لا تخص واحداً دونَ واحد بحكم دون حكم.

وكانَ يقول: إن القراءةَ مُحدَثة، وهي كسب القارئ وخَلق الله تعالى، وتكون طاعةً في وقت، ومعصيةً في آخر.

وكانَ يقول: إعجازها إذا أتى بها على هذا النظم على طريق الابتداء والاستئناف، لا على طريق الحكاية، وذلكَ أن المتعلمَ قد يَحكيه ويأتي بمثل تلكَ الحروف، فلا يكون أتى بمثل المعجزة؛ لأنه أتى بها حاكياً لا مستأنفاً لها مبتدئاً بها. وإن سبيلَ ذلكَ كسبيل مَن تحدى غيرَه من الشعراء أن يأتيَ بقصيدة على نحو ما أتى به، فلا يكون حفظه لها وإتيانه بها إتياناً بمثلها، إذا أتى بها على الحكاية لها، لا على الاستئناف، كذلكَ سبيل القول في نظم القراءة ونظم ما تحدوا بالإتيان بها.

وكانَ يقول: إن نبينا ﷺ قد ثبتَت معجزاته من جميع الوجوه التي تثبت بمثلها المعجزة؛ لأنه قد بشَّرَ به الأنبياء قبلَه، وعرفوا وقتَه ومكانَه ومَبعثَه وصفتَه وحالَه وخلقَه، ثم ظهرَت علاماته قبلَ مَبعثه وبعدَ مَبعثه، وبقيَت معجزاته.

وكانَ يقول: إنه خير الأنبياء، وأفضلهم في كل نوع من خصال الفضل، وإنه خص بما لم يخَص به نبي قبلَه من الآيات والكرامات، وإنه ختمَت به النبوة والرسالة، وإنه عُرِج بشخصه إلى السماء السابعة، فخُص باللطف والتأييد، وبوجوه من الوحي والمناجاة ما لم يخَص به نبي قبلَه، وإنه أول من يَنشق عنه الأرض يومَ القيامة، وإنه شاهد الرسل والأنبياء، وشافع المذنبينَ والأولياء عليه وعليهم السلام.



فصل

في إبانة مذهبه في باب الإمامة، وما يتصل بذلكَ من فروع هذا الباب وإبانة مذاهبه فيها

اعلم أنه كانَ يقول: إن الإمامةَ شريعة من شرائع الدين، يعلَم وجوبها وفرضها سمعـاً. وكذلكَ كانَ يقول في الرسالة التي هي أصل الإمامة: إنها غير واجبة عقلاً، وإرسال الرسل من مجوَّزات العقول دونَ موجَباتها فيه، وإن اللهَ تعالى يتعبد عبادَه بما أرادَ من أنواع العبادات؛ لأجل أنهم خلقه وملكه وفي قبضته وسلطانه، وله أن لا يتعبدَهم، فإن تعبدَهم على لسان الرسل بالعبادات فهو في ذلكَ حكيم، وإن تركَ ذلكَ لم يكن سفيهـاً ولا جائراً. وكانَ لا يقول إن علةَ تعبده لهم بذلكَ إرادة مَصالحهم ومنافعهم.

وكانَ يقول: إنما قلنا إنه لم يخل زمان مضى من رسول خبراً أيضـاً، وسَمعـاً لا عقلاً. وكانَ يقول: لو أخلاهم عَن الرسل لم تكن لأفعالهم أحكام في الحسن والقبح، والوجوب والندب، والطاعة والمعصية، وما يتعقبه الثواب والعقاب، بل كانَ يكون ذلكَ مَوقوفـاً على السمع[1]، وتكون أحكام البالغينَ حينئذ في ذلكَ كأحكام الأطفال الآنَ، وإذا كانَت الرسالة عندَه على أصله غيرَ واجبة؛ فالإمامة التي هي فَرعها أيضـاً كذلك.

وكانَ يعتمد في دلائل وجوب الإمامة الإجماعَ ودلائل السمع على أصله في أن العقلَ لا يوجب[2] من جهته شيء على العاقل البالغ وجوبـاً يعذب تاركه، كما قالَ تعالى: ﴿وَمَا

---

(١) وهذا بناء على أصله بأن الحسن والقبح لا يكونان ذاتيان في الأفعال، وإنما الحَسَن ما حسنه الشرع، بمعنى أن الشارع رتّب على الفعل المدح والثواب بمحض اختياره، والقبيح ما قبّحه الشرع، بمعنى أن الشارع رتب على فعله الذم والعقاب بمحض اختياره كذلك، لا كما تقول المعتزلة من أن الأفعال لذاتها يكون بعضها حسنا وبعضها قبيحا، بحيث يكون ذلك منشأ الأحكام الشرعية وباعثا للإله على التشريع بمقتضيهما، بما أوجبوه على الإله من مراعاتهما.

(٢) في المخطوطات الثلاث: لا يجب.

كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥].

وكذلكَ كانَ يقول: إن وجوبَ النظر في معجزة الرسول إنما يتعلق أيضـًا بإيجاب الرسول، وإيجاب الرسول ذلكَ عليه بقوله وأمره ونهيه ووَعده ووَعيده، فإذا كانَ الرسول صادقـًا وَجبَ الفعل بقوله وإيجابه، وليسَ يتعلق وجوب ذلكَ على مَن يجب عليه بعلمه بوجوبه، وصحة أمر مَن يوجبه، وبصدق مَن يخبره عن ذلك؛ لأن الواجبَ قد يتقرر وجوبه وإن لم يعلَم مَن يجب عليه وجوب ذلكَ عليه.

وكانَ يقول: إن الإمامةَ هي خلافة الرسول في باب القيام مقامَه من حيث إنفاذ الأحكام، وإقامة الحدود، وجباية الخَراج، وحفظ البَيضة، ونصرة المظلوم، والقبض على أيدي الظالمين، من غير أن يكونَ إليه ابتداء شرائعَ وتغيير شَرع، وإنما يكون في ذلكَ كواحد من الأمة يقيم الحقوقَ على حسب ما دلت عليه آي الكتاب والسنن، وحصلَ عليه اتفاق الأمة، وما دلت عليه العقول بالقياس والاستنباط من هذه الأصول، كما قالَ رسول الله ﷺ لمعاذ حينَ أنفذَه إلى اليمن: بمَ تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟، قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، فقالَ رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي وَفقَ رسولَ رسوله.

وكانَ يقول: إن العصمةَ من شرط الرسالة، وليسَ من شرط الإمامة؛ لأن الرسولَ إنما يخبر عن الغيب، ويبتدَئ الشرع ويوصَل من جهته إلى ما لا يمكن الوصول إليه من جهة غيره.

وليسَ كذلكَ الإمام؛ لأنه قد يشاركه غيره في العلم بحكم ما يمضيه وينفذه؛ لأن مَرجعَه إلى الأصول التي هي مقدَّرة معلومة، ولغيره إلى ذلكَ طريق متى ما أرادَ الرجوعَ إليه أمكنَه، فلم يعتبَر في أمره أكثر من عدالة الظاهر، واستقامة طريقته فيه، واستقلاله بما كلفَ، واضطلاعه بما يحمله معَ فَقد القطع على باطنه وسره، لوجود مساواته لظاهره وعلانيته، فمتى أقامَ الأحكامَ وأنفذَها في الظاهر على ما وردَت به الآثار ودلت عليه آي الكتاب وأقاويل الأمة، كان أمره في الإمامة منتظِمـًا، ومتى ما زاغَ عن ذلكَ عدلَ به إلى غيره وكانت الأمة عياراً عليه. وسبيل القول فيه في هذه الأحكام والأحوال كسبيل القول في خلفائه وعمّاله وأمرائه وحكامه سعاته والمعاونين له على أمره، فيما هو سبيله من تنفيذ الأحكام وإجرائها.

وكانَ يذهب في صفات الإمام إلى أنه يجب أن يكونَ بالعلم ظاهراً، وفي الفَهم والفطنة بارزاً، وبجملة خصال الفضل في باب الدين مشهوراً ومن أكثرهم بيانا(١)، وكذلكَ في الضبط وحسن السياسة، والاستقلال بما يحتمله من ذلك، فأما أن يكونَ أفضلَ أهل العلم في وقته علماً، وأظهرَهم بالشجاعة والعدالة والصيانة، وحسن السياسة، فإنه كانَ يذهب إلى أن إمامَتَه تَنعقد وإمامة المفضول معه لا تنعقد. وكانَ يخالف في ذلك جماعةَ أصحابنا المجوزينَ إمامةَ المفضول، ويقول: إن الذينَ تولوا الإمامةَ بعدَ الرسول ﷺ كانَ كل واحد منهم أفضلَ أهل وقته وزمانه، على الترتيب الذي مَضوا عليه، والتدريج الذي اندرجوا عليه.

وكانَ يقول: إن دلالةَ السمع خَصّت الإمامةَ ببطن دونَ بطن من الناس ومِن العرب، وهم قريش، وذلكَ لقوله ﷺ: الأئمة من قريش، وفي بعض الأخبار: ما وجدوا، فأما العقل فلا يوجب كونَ ذلكَ في قَبيل دونَ قَبيل.

وهكذا كانَ يقول في **الرسالة**: إن دلالات العقول لا توجب كونَها في وقت دونَ وقت، وفي بطن دونَ بطن، وإنما يوصَل إلى جميع ذلكَ بالسمع.

وكانَ يقول: إن الرسولَ يصير مرسلاً بإرسال الله تعالى إياه، ويعلم صحةَ رسالته بمعجزته، ويعلم صحةَ معجزته بالنظر والاستدلال. وأما الإمام فإنما تثبت إمامته وتنعقد بعقد العاقدينَ له، ممن يكون لذلكَ أهلاً.

وكانَ يقول: جائز أن يعقدَها له الرسول، بأن ينص عليه بعينه واسمه ونسبه، كما فعلَ ذلكَ في حياته بخلفائه وعماله وولاته، وجائز أن ينبهَّ على أوصافه على الجملة، فيكلفَ الأمةَ استخراجَ ذلكَ بالاستنباط واختياره بحسن الرأي والاجتهاد، حتى يصلوا إلى المطلوب من ذلك، وإلى ما أشارَ إليه الرسول ﷺ بالوصف والنعت.

وكانَ يقول: إن سبيلَ نَصب الإمام، وأمر الإمامة كسبيل سائر الأحكام في أن ذلكَ مما يعرَف نصا واجتهاداً، فإن لم يكن في ذلكَ نص، وكانَ للاجتهاد في ذلكَ مدخل، وله أصل يمكن أن يبنى عليه، وينتزع حكمه منه ويتعرفَ، صيرَ إلى ذلكَ عندَ عدم النص وفَقده.

---

(١) في المخطوطات الثلاث: بائنا.

وكانَ يقول: إن إقامةَ الإمام، والاجتهادَ في نَصبه عندَ الحاجة إليه، وفَقد مَن قبلَه، من فروض الكفاية، كدفن الموتى وغسلهم والصلاة عليهم، وتعلم الفقه، ونحوذلكَ مما إذا قامَ به بعض الأمة سقطَ عَن الباقينَ.

وكان يقول: إن أهلَ الاجتهاد لهم الاجتهاد، وهم الذينَ يَصلحونَ للحل والعَقد، وأن يكونوا أئمةً بدلَ مَن يختارونَه، فإذا كانوا بهذه الصفة صح لهم الاختيار وصحّت إمامة مَن يَعقدونَها له.

وكانَ يقول في عدد المختارين: أن ليسَ لذلكَ حد في العدد لا يزاد فيه ولا ينقص منه، بل يجب أن يكونوا ممن يَصلحون لذلكَ إذا كانوا جماعةً، وأقلهم واحد، وكانَ يستشهد على ذلكَ بعقد أبي بكر لعمَرَ، وإجماع الأمة عليه، وتركهم النكيرَ عليه في تفرده بالاختيار والعَقد له.

وكانَ يقول: إذا عَقَدَ مَن هو من أهل الحل والعقد الإمامةَ لمَن هو لها أهل انعقدَ، ووَجبَ على كافة الخلق الانقياد والمتابعة، فمَن ادعى بعدَ ذلكَ طعناً أو خللاً في أمر مَن عُقدَت له الإمامة استتيبَ من ذلك، فإن لم يَتب مُنعَ من ذلك، ودوفعَ عنه، وكذلكَ إن عَقدَت جماعةٌ لواحد، وعَقدَت أخرى لغيره نُظرَ؛ فإن كانَ أحدهما لا يصلح؛ بأن يكونَ مَفضولاً وناقصاً في شرط من شرائط الإمامة، كانَت بيعة مَن كَملَت فيه شروط الإمامة أولى، وإن استويا في الفضل والمنزلة والاستصلاح نُظرَ إلى أسبق العَقدَين فأُثبتَ دونَ ما بعدَه، وإن اتفقَ وقتهما أو لم يَثبت مَن السابق منهما، ابتدؤوا عقداً مستأنفاً لأصلحهما للأمر، ومَن نازعَ بعدَ ذلكَ دفعَ عن منازعته، وقوتلَ فيه إلى أن يأتيَ عليه القتل.

وكانَ يقول: إن الشرائطَ التي ذكرناها في باب الإمامة أوجب كونَها السمعُ في الإمامة، فإن عقدَ لواحد نَقصَت منه خَلة من تلكَ الخلال، لم تثبت إمامته، وإذا تغلبَ قوم فبايعوا مَن لا يصلح لذلكَ لم تثبت إمامة مَن بايعوه بالقهر والغَلَبَة.

وكانَ يقول: إنه إذا كانَت الحالة كذلكَ لم يَجز الخروج على هذا الجائر بل الواجب الإنكار عليه بالقلب، وإظهار الطاعة له في الظاهر؛ لئلا يؤدي إلى إيقاع الفتن والهَرج والفساد

والانتشار؛ ولأن دفعَ ذلكَ باليد والسيف إلى الإمام القائم العادل وعلى حسب حكمه وأمره يجري الطاعة له والامتثال، وعلى هذه الطريقة كانَ يجري قولَه في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خلافاً لقول الخوارج وأتباعهم من المعتزلة، في ذهابهم إلى وجوب الخروج عندَ الإمكان بأنفسهم على الجائرينَ بالسيف.

وكانَ يقول: إن الإمامَ يجب أن يكونَ واحداً، وكانَ يعتمد في ذلكَ فعلَ الصاحبة والإجماعَ عليه؛ أنه لو جازَ أكثر من ذلكَ لجازَ ما لا نهايةَ له، ولم يختص بعدد، فكانَ يعود الأمر إلى إبطال الإمامة، بل يقومَ كل رجل بأمر نفسه ومنزله، ولا يحتاج إلى غيره، وهذا تقريب، والاعتماد على حجة السمع، وأما القول بأنبياءَ ورسل في حالة واحدة فلا ينكَر ذلك، وقد وَجدنا فيما مضى في وقت واحد أنبياءَ ورسل.

وكانَ يقول: إن الإمامةَ مقصورة على قريش ما وجدوا، على الشرائط التي هي معتبَرَة في باب أوصاف الإمام، ثم لا يُعتبَر فيه بعدَ أن يكونَ كذلك، أن[1] يكونَ أقربَهم نَسباً برسول الله ﷺ أو أبعدَهم منه بَعدَ أن يكونَ من قريش.

وكانَ يقول: إن الإمامةَ لا تتوارَث، بل هي مَوقوفة على مَن تَواجدَ فيه شرائط الإمامة، معَ الحاجة إليه واختيار أهلها، ولا يختص بذلكَ بطن من قريش دونَ بطن.

وكانَ يقول: إن معرفةَ عين الإمام من فروض الأعيان؛ لأن طاعتَه تلزم كل عين من المكلفين، فإذا صح عَقد الإمامة لرجل وَجبَ على سائر المكلفينَ أن يَعرفوه ويَناقَدوا له، ويَعتقدوا إمامتَه.

وكذلكَ كانَ يقول: إن للإمام أن يوليَ إلى غيره، ويعقدَ له الإمامةَ بعدَه، وإن الأمةَ يلزمها عقده واختيار مَن اختارَه، ولا يكون لهم في ذلكَ مشاوَرة، ويعتمَد في ذلكَ فعل أبي بكر واستخلافه لعمرَ، وإجماعهم عليه وتصويبهم له، وإن كرهَ ذلكَ كارهونَ ثم رجعوا.

وكانَ يجوِّز على الإمام التقيةَ إذا غلبَه أعداؤه، ولم يمكنه دفعهم بما عنده من العدة، وأنه لا يخرج بذلكَ عن إمامته.

---

(١) في المخطوطات الثلاث: أو.

وكانَ يقول في الأفضل من الصحابة والأمة: إن أفضلَ الأمة بعدَ النبي ﷺ أبو بكر ﷺ، وإنه كانَ الإمامَ بعدَ رسول الله ﷺ، وإنه المختص بالتسمية بأنه خليفة رسول الله ﷺ، وأنه المشتهر بوصف الصديق.

وكانَ يقول: إن إمامتَه تثبت بإشارة النبي [ﷺ]، وبعقد مَن عقدها له منَ المسلمين من أهل الحل والعَقد.

وكانَ ينكر قولَ مَن قال: إن إمامتَه كانَت بنص من رسول الله ﷺ، وإنه لو كانَ كذلكَ لم يَجز أن يَعرضَها على غيره، ولا قالَ لعمرَ وأبي عبيدة: ابسط يدَكَ أبايعكَ.

وكانَ يقول: إن أبا بكر أعلمُ الصحابة، وأشجعهم وأزهدهم وأحسنهم استقلالاً بأمر الأمة، وأضبطهم لذلك، وإنه كانَ العَدلَ في جميع أيامه وفيما مضى من سيَره فيها، لم يغير ولم يبدل، ولا كانَ منه أمر خلافَ كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وإن الحق كانَ فيما فَعلَه ابتداءً وانتهاءً، وفيما منعَ فاطمةَ ﷺ من فَدَك وتَركَة النبي صلى لله عليه وسلم، وإن ما ذهبَ إليه أبوبكر من الخبر الذي رواه أن: تَركَةَ الأنبياء صدقة لا تورَث صحيح، قد ساعدَه على ذلكَ بضعةَ عَشَرَ نفساً من الصحابة، كلهم رَوَوا عن النبي ﷺ كذلك. وكذلكَ سائر أحكامه، وما عملَه في أيامه حتى مضى رحمة الله عليه على السداد والاستقامة، مقتدياً بكتاب الله تعالى، متبعـاً لسنة رسول الله ﷺ.

وكانَ يقول: أفضلهم بعدَ أبي بكر عمر بن الخطاب ﷺ. وكانَ يقول في فضائله وسيَره وأحكامه مثلَ ما كانَ يقول في أبي بكر، وإن إمامةَ عمرَ تثبت بعقد أبي بكر واختياره لها.

وكانَ يقول: إن أفضلَهم بعدَ عمرَ عثمان ﷺ، وإن إمامتَه تثبت باختيار مَن اختارَه لها من أهل الشورى، وبعقدها له، وهو عبد الرحمن بن عوف لما أجمعَ أهل الشورى على اختياره ورد الأمر إليه فيه، ثم تصويبهم لفعله وتركهم الإنكارَ عليه.

وكانَ يقول: إنه مضى سديداً رشيداً، لم يغير ولم يبدل، وكانَ متبعـاً لكتاب الله تعالى، ومتأسياً برسول الله ﷺ، عاملاً بسنته وسيرة الشيخَين بعدَه، وإنه قُتلَ ظلمـاً وعدوانـاً، وقاتله فاسق بقتله، وكافر إن استحله، وإن جميعَ ما ادعيَت عليه من الأحداث دعوى عليه وخطأ

مَن يدعيه، وإنه كانَ بريءَ الساحة من جميع ما ادعيَ عليه.

وكانَ يقول: إنه ما قتَلَه علي ولا تعرضَ لقتله ولا أعانَ عليه، وإنما قتلَه قوم غاغة سقاط، فأما أمثال الصحابة وخيارهم فإنهم لم يرضَوا ذلك، ولا قصّروا في طاعته وامتثال أمره، وإنما رأى تَركَ المحاربة لهم اجتهاداً منه، وكانَ الصواب في اجتهاده، فرَأَوا اتباعَه وطاعَتَه، وإنه لم يتعين ولم يتبين قاتله، وإنه قتلَ في هرج العامة وفتنة الغاغة.

وكانَ يقول: إن أفضلَهم بعدَ عثمانَ علي بن أبي طالب ﷺ، وإن إمامتَه تثبت بالشورى المتقدم في وقت عمرَ ﷺ، وبعقد مَن عقدَها له من أهل الحل والعقد في وقته، وذلكَ أن الصحابةَ اجتمعَت وتشاورَت في وقت وفاة عمرَ ﷺ، واختارَت من الجماعة ستةَ أنفس، ثم أُخرجَ منهم ثلاثة، وأَطبَقوا على ثلاثة، ومضى عثمان وعبد الرحمن قبلَ ذلك، فلم يبقَ من أهل الشورى ومن أهلٍ لذلكَ في وقته إلا علي، فعقدَت له الإمامة اعتماداً على تلك[1] الشورى والاختيار.

وكانَ يقول في إمامة هؤلاء الخلفاء الأربعة على هذا الترتيب الذي مضى ذكره: إنه لم تكن إمامة واحد منهم بنص من الرسول، ولا أن المعتمَدَ في شيء من ذلكَ الإجماع عليه، بل ثبتَت إمامة كل واحد منهم بعقد مَن عقدَها له من أهل الحل والعقد، وما حصلَ الإجماعُ بعدَه عليه، فإنما ذلكَ تأكيد للعقد، لا أنه دلالة على الإمامة ابتداءً.

وكانَ يقول: إن بيعةَ الإمام ليست بصفقة اليد وبالمصافحة بكفه، وإنما هي بالرضا بها، والاستصلاح لها، مع العلم بها، وإن الكل من الصحابة هكذا كانَ أمرهم مع الثلاثة الذينَ مَضوا مما أجمعوا عليه دونَ علي بن أبي طالب ﷺ.

وكانَ يقول في أحكام علي وقضاياه وسيره وظهور العدل في جميع ذلكَ في أيامه من أقواله وأفعاله وأحواله مثلَ ما كانَ يقول في سيرة مَن كان[2] قبلَه من الخلفاء، وإنه مضى على كتاب الله تعالى وسنن رسوله ﷺ، على سير المتقدمينَ قبلَه، بالعدل والرضاء والاستقامة،

---

(١) في المخطوطات الثلاث: ذلك.

(٢) في المخطوطات الثلاث: كل.

وإنه لم ينقض عهداً عَهِدَه إليه رسول الله ﷺ في أمر الأمة، ولا أخل بوصية أوصى إليه فيها، ولا نافقَ أعداءَ الله تعالى، ولا خافَ ولا اتقى، وإنّ سريرَتَه كانت كعلانيته في الصدق والخلوص والصفاء أبداً مع رسول الله ﷺ ومعَ مَن بعدَه من الخلفاء الراشدينَ، وإن إمساكَه عن دعوى الأمر لنفسه في وقتهم كانَ حقا؛ لعلمه أنه ليسَ ذلكَ بوقت دعواه، وإنه لما كانَ الأمر له والحق صائراً إليه أظهرَ وأعلنَ، وادعى وجاهَرَ به، وكاشفَ ولم يَأل فيه ولم يقصر، حتى مضى على السداد والرشاد.

وكانَ يقول في أمر الخارجينَ عليه، والمنكرينَ لإمامته: إنهم كلهم كانوا على الخطأ فيما فَعلوا، ولم يكن لهم أن يفعلوا ما فعلوا من إنكار إمامته والخروج عليه.

وكانَ يقول في أمر عائشةَ رضيَ الله تعالى عنها: إنها إنما قَصدَت الخروجَ طلباً للإصلاح بينَ الطائفَتين بها، للتوسط في أمرهما، وما كانَ يرجى من قَبول قولها عندَهم؛ لتَسكين الفتنة وإطفاء نائرتها، وإنها لم تقصد حربَ علي، ولا أنكرَت إمرَتَه، وإنه لم يصحَ عنها إنكار لإمامته، ولم نَجد عنه نصا في تفضيلها على علي، وقد ذهبَ إلى ذلكَ قوم من أصحابنا، واعتلوا لذلكَ بما لا حجةَ فيه من كونها في الجنة في درجة النبي ﷺ، ولا دليلَ في ذلكَ على فضلها على علي رضي الله عنه، لأن كونَها في درجة النبي ﷺ ليس هو لأجل حظها ومرتبتها، وإنما تكون في تلكَ المنزلة لأجل النبي ﷺ. كما أن ذلكَ لا يدل على أنها أفضل من أبيها، وإن نَقصَت درجة أبيها عن درجتها، وكذلكَ درجة فاطمةَ في الجنة مع علي لا تدل على تساويهما، ولا على مساواة عائشةَ للنبي ﷺ إذ كانَت في درجته في الجنة.

وكانَ يقول: إن ما فعلَه علي رضي الله عنه من التحكيم لأبي موسى الأشعري وإنفاذه فصواب عَملَه باجتهاده طلباً لتسكين الفتنة، وإن مخالفةَ مَن خالفَه في ذلك كانَ خطأً، وإن ذلكَ نوع من الإصلاح بينَ الطائفَتين، ونوع من مدافعة الباغي عن بَغيه بوجه يرجى به استصلاحه. فأما طلحة والزبير فإنهما خرجا عليه، وكانا في ذلكَ متأولَين مجتهدَين، يريان ذلكَ صواباً بنوع منَ الاجتهاد، وإن ذلكَ كانَ منهما خطأً، وإنهما رجعا عن ذلك، ونَدما وأظهَرا التوبة، وماتا تائبَين مما عَملا.

وكذلكَ كانَ يقول في حرب معاوية: إنه كانَ باجتهاد منه، وإن ذلكَ كانَ خطأً وباطلاً،

ومنكراً وبَغياً، على معنى أنه خروج على إمام عادل، ولكنه كانَ بنوع من الاجتهاد، ممن له أن يجتهدَ فيما له الاجتهاد فيه، ولم يطلق عليه اسمَ الفسق والكفر، وكانَ يجري ذلكَ مَجرى اختلاف الحاكمَيْن إذا اجتهدا فأخطأ أحدهما وأصابَ الآخر.

فأما خطأ طلحةَ والزبير فكانَ يقول: إنه وقعَ مَغفوراً للخبر الثابت عن النبي ﷺ أنه حَكَمَ لهما بالجنة، فيما روي في خبر بشارة عشرة من أصحابه بالجنة، فذكرَ فيهم طلحةَ والزبير، وأما خطأ مَن لم يبشره رسول الله ﷺ بالجنة في أمره فإنه مُجوّز غفرانه والعفوعنه.

وكانَ يقول: إن إمامةَ علي رضي الله عنه لم يكن فيها نص من الله تعالى، ولا من الرسول ﷺ، ولا كان بإجماع من الأمة عليها، بل تأولَت الأمة في اختياره باجتهادها ورأيها، وإن الحكمَ الذي يثبت على هذا الحد باجتهاد بعضهم، وإن المخالفَ لذلكَ باجتهاد إذا كانَ من أهله لا يبلغ بخطائه فسقاً فيه ولا كفراً.

وكانَ يقول: إن ما ادعته الإمامية من نص رسول الله ﷺ على علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالإمامة لم يثبت، ولا يصح أن يثبتَ أيضاً بوجه من الوجوه، لأنه إن رجعَ فيه إلى ما هو مشهور منَ الأخبار فليسَ في شيء من ذلكَ نص على إمامته، كنحو قوله ﷺ: أنتَ مني بمنزلة هارونَ من موسى، وقوله: مَن كنت مَولاه فعلي مَولاه.

وإنما يستخرَج ذلكَ باجتهاد على طريق التأويل المحتمِل الذي لا يكون وجهٌ أولى من غيره فيما يحتمله، وإن رجعَ فيه إلى نص صريح جلي لا يحتمل إلا معنى واحداً فإن ذلكَ إن جوزَ كونَه ثم كتمانه وخفاؤه على الوجه الذي يَدعون، لم يؤمَن معه كتمان شيء من الشريعة، وهذا نوع من المكابرة والوقاحة لا ينفصل صاحبها ممن يدعي خلافَ ذلكَ لغيره على الوجه الذي يدعونَه، فيتكافأ القولان في ذلكَ ويسقطان.

وكانَ يقول في الأخبار التي ادعتها البكرية في النص[1]: إنها أخبار آحاد لا توجب العلمَ والقَطع، وإن كانَت أظهرَ منَ الأخبار التي تدعيها الإمامية في النص على علي بن أبي طالب، ولا يمكن الاعتماد على شيء من ذلك.

---

(١) أي الأخبار التي ادّعت البكرية أنها نص على إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وكانَ يعتمد في طريقة الاستدلال على الأفضل بشيئَين:

أحدهما: بناء على أصله أن إمامةَ المَفضول غير جائزَة، وأن إمامةَ هؤلاء قد ثبتت، فوجبَ أنه أفضلهم.

والثاني: بذكر الفضائل وترجيحها وموازنتها، وإبانة وجه فضل الأفضل منها، وقد ذكرَ ذلكَ مستقصىً مَشروحاً في كتبه في الإمامة.

وكانَ يقول: إن ما بشّرَ به النبي ﷺ من أمر العَشَرة ثابت صحيح محكوم به لانتشار الخبر، واشتهاره عند الأمة، ولم ينكره إلا مَن تأولَه على خلاف وجه الصواب، وقد عُلمَ أن فائدةَ هذه البشارة الإنباء عن عواقب أمورهم، وأنهم ممن لا يرتدّون ولا يبدّلون، وذلكَ كما بشّرَ بعذاب قوم من الكفار إنباءً أنهم يموتونَ على الكفر، ويَصلونَ إلى الجحيم.

وكانَ يقول في أمر عائشةَ ﵂ وما قذفَت به: إنها كانَت بريئةَ الساحة مما رُميَت به، وإن شهادةَ الله تعالى لها بالبراءة تفضيل لها، وإكرام لها، ووعد لها بالجنة عَقيبَ هذه البشارة، والتنزيه من كَذب دعوى مَن ادعى عليها خلافَ ذلك، وتؤيد حكمَ مَن حَكَمَ لها بالجنة وطهارة سَريرتها وعلانيتها، وكذلكَ سائر أزواجه ﷺ.

وكانَ يقول: إن الخلافةَ بعدَ النبي ﷺ ثلاثونَ سَنة، ويذهب في ذلكَ إلى حديث سفينةَ مولى النبي ﷺ، ويقول: إن ذلكَ معجزة له، لأنه أخبرَ عن غيب يكون على وجه من التفصيل، فكانَ كما أخبرَ به من غير خُلْف، وإن الأمرَ بعدَ علي بن أبي طالب كانَ مُلْكاً، ولا يقول لأحد بعدَه إنه كانَ إماماً عادلاً مفترَض الطاعة.

وكانَ يفسّق قَتَلةَ عثمان وقاتلَ طلحةَ والزبير والحسين، ولا يكفّر أحداً بشيء من الأعمال الظاهرة على حسب ما بينا مذهبَه في الكفر والإيمان.

وكانَ يقول: إنه لا يُنكر أن يكونَ سرُّ الفاعل بخلاف علانيته في باب القصد والعزم وما ينحو به في فعله، كما لا يُنكر أن يكون وفاقاً لها، فلا يقطع بأحد الأمرَين دونَ صاحبه.

وكانَ يقول في أحكام السلطان الجائر والصلاة خلفَه والمحاكمة إليه وإلى قضائه، بما



يذهب إليه أكثر الفقهاء؛ أن المخاصَمةَ إليه، والاستعانةَ به، والصلاةَ خلفَه جائزة، وأحكامه نافذة إذا وافقَ الكتابَ والسنة، وكذلكَ الدخول في عمله إذا لم يُكرِه على العمل بالجَور، وأمرَ في عمله بالعدل، والإنكار لمَا يعمله منَ الجَور بالقلب، وتَرك الخروج عليه بالسيف، وبالله التوفيق.



فصل آخر

في إبانة مذاهبه في باب أصول الفقه، وما يتعلق بذلكَ من بعض الفروع التي تتفرع عن كل باب منها

فمن ذلكَ أنه كانَ يقول: معنى الفقه هو فَهم معنى الحديث[1]، منه يقال: فَقهت حديثَ فلان، إذا فهمت معانيه، ثم قيلَ للفَهم لمعاني كتاب الله تعالى وسنن رسوله ﷺ، فيما يتعلق بها منَ الأحكام للنوازل التي تنزل بالمكلفين إنه: فقه، وذلك أن النص على حكم كل حادثة بعينها مَعدوم، وإنما أودعَت أحكام الحوادث الجمَلَ التي يجب تفصيلها، وتفهم معانيها بنوع من الاستنباط والفكرة، وقيلَ لهذا المُستنبِط والمُستدرِك معانيَ هذه الجمل ليعتبر بها غيرها فيعرفَ أحكامَها: فقيه.

وقد بينا أن أصلَ العبادات في باب معرفة الدين معرفة النظر والاستدلال المؤديَين إلى معرفة الله تعالى، ثم يترتب على ذلكَ وجوب المعرفة بالله تعالى وبصفاته، ثم يترتب على ذلكَ وجوب المعرفة بأحكامه في أفعالنا، من محظور ومباح وواجب ونَدب، وأن القسمَ الأولَ مما يجب معرفته على كل مكلف، والقسم الثاني مما يجب معرفته على شرط الكفاية، فإذا نابَ فيه بعضهم سقطَ عن الباقين.

وكانَ يقول: إن معرفةَ أحكام الحوادث يوصل إليها من أوجه أربعة؛ من الكتاب والسنة وإجماعل الأمة والقياس والعبرة.

وإن الكتابَ على نوعَين: محكَم ومتشابه، ويعلَم معنى المتشابه بالرد إلى المحكَم، والمحكَم هو الذي أُبينَ معناه بظاهر لفظه، حتى كانَ تأويله تنزيلَه. والمتشابه ما اشتبَهَ لفظه ومعناه واحتمَلَ وجوهـًا مختلفةً، واشتركَت فيها معان متباينة، يترجح بعضها على بعض

(١) أي فهم معنى كلام المتكلم، وهذا من معاني الفقه اللُغوية.

بالنظر والاستدلال.

وكانَ يقول: إن النص من ذلكَ ما دل على الحكم بظاهر الاسم، وحكم هذه الدلالة على وجوه؛ فتارةً تتعلق بمدلولها تعلقاً مفرداً من غير اشتراك واحتمال. وتارةً تدل بأغلب الأحوال مع كون وجه آخرَ سواه محتملاً لذلك، فيقدم الأظهر الأجلى على ما دونَ ذلك. وتارةً: تتساوى دلالته في الوجهين المختلفَين، فلا يُصار إلى أحدهما إلا بدليل آخر.

وكانَ يقول: إن ذلكَ حكم الألفاظ في اللغة، وإن الكتابَ والسنةَ وردا على حسب اللغة وموضوعها، وفي اللغة اسم مشترك واسم مختص؛ فالمختص بذاته يدل، والمشترِك يدل بغيره. فأما ما كانَ في موضوع اللغة مختصا بمعنىً واحد فحكمه في الكتاب ذلكَ الحكم، وكذلكَ كل ما كان مشتركاً. ولأجل ذلكَ كانَ يقول في الأسماء المبهمة وأسماء الجموع: إنها أسامي مشتركة مستعمَلة في كل وبعض على حد واحد، والذي ترجح به دلالتَها على أحد الوجهَين قرائنها.

قال: ولذلك أتبعَت التأكيدات بها في اللغة؛ لأجل ما فيها من الاشتراك حتى يزولَ اللبس، ولأجلها كانَ يَتوقف في ألفاظ الأمر والنهي وألفاظ العموم، ويقول: إنها لا تدل بصيغها وصورها على بعض المعاني المستعمَلة فيه كسائر الأسماء المشتركة. وكانَ يقول: إن هذا الحكمَ شامل لخطاب الكتاب والسنة لاشتراكهما في كونهما على هذه اللغة.

وكانَ يقول: لما وجدنا ما هو خاص المراد عام اللفظ، وخاص اللفظ عام المراد، ولفظ ما هو في صورة واجب المراد به الندب، ولفظ يراد به الندب، ولفظ يراد به التهديد وهو في صورة التجويز، علمَ أن المرجعَ في تَعرف مراد الخطاب إلى غيرها.

وأما قوله في الحقيقة والمَجاز؛ فإن المعروفَ من مذهبه أنه كانَ لا يأبى أن يكونَ في ألفاظ الكتاب والسنة حقيقة ومَجاز، كما أن في اللغة التي وردَ الخطاب بها حقيقةً ومجازاً، وكذلكَ الأظهر من مذهبه أن أصلَ موضوع اللغة حقيقة، والمَجاز طار عليها، وإن كانَ قد ذهبَ بعض أهل القول بالوقف؛ أي إلى التسوية بينَ قَطع الحكم بدلالة اللفظ في باب الحقيقة والمجاز، كما لم يقطع بعمومه وخصوصه بنفس اللفظ، ويتوقف في ذلكَ ما لم يجد دليلاً

يرجح به أحدَهما، ويقطعَ به، ومن ذلكَ سلكَ هذا البابَ من الواقفة لم يجعل لأكثر الألفاظ دلالةً بنفسها بل جَعل دلالاتها مفهومةً بقرائنها.

وقد بينا قَبل من مذهبه ما كانَ يقول في حقيقة الكلام، ودلالاته والعبارات عنه، وإن ما هو كلام على الحقيقة شاهداً وغائباً فليسَ بحروف، ولا له صورة ونظام، وإنما هذه الحروف والأصوات التي تقع بها الدلالات عبارات عن كلام المتكلم وأمره ونهيه وخبره، فسبيلها سبيل الكنايات والدلالات المتعلقة بها وبالإشارات التي تكون دلالات على المعاني القائمة في النفس.

وعلى حسب ما بينا من مذهبه في مجاري خطاب الكتاب مذهبه في مجاري خطاب السنة، وكانَ يقول: إنما يقال كتاب الله تعالى لما كتبَ فيه كلام الله تعالى، وكذلكَ يقال للكتاب: إن فيه سننَ رسول الله ﷺ.

وكانَ يقول: حقيقة معنى قولنا: سنة رسول الله ﷺ، أي: ما سَنه رسول الله ﷺ وشَرَعَه وبينَه، وذلكَ يكون بوجوه؛ أحدها بقوله الخاص ثم بقوله المَقرون بدلالته، ثم بفعله الواقع على وجه مخصوص، ثم بإقراره على الفعل على وجه مخصوص.

وقد يكون أيضاً بإشاراته بجوارحه، كما قالَ ﷺ بيده: الشهر هكذا ثم هكذا، أشارَ إشارَتين في إحداهما إلى التمام وتعريف عدده، وفي الأخرى إلى الناقص وتعريف عدده.

وكذلكَ كانَ يقول في أفعال النبي ﷺ: إنها لا تدل بأنفسها على وجوب الاقتداء به، ولا على حسن الاقتداء به؛ لأجل أنه قد يفعل الفعلَ مختصا به مما لا يجوز أن يشارَكَ فيه، وقد يفعله على وجه دونَ وجه، فيُعتبر بقصوده وإرادته، ولا يدل الفعل بنفسه على قصد دونَ قصد إذا كانَ مما يقع مشتركـًا، فوَجبَت الحاجة إلى معان تقارن الفعلَ سوى الفعل.

وكذلكَ كانَ يقول في تَركه، لأن تَركَه للشيء هو فعله لضده، وقد جَرَت بينَه وبينَ أبي إسحاقَ المَروزي وأبي بكر الصيرفي ببغدادَ في ذلكَ كلام كثير، عَلقَت المتفقهة عنه في وقته، وأملى هو أيضاً في ذلك كتاباً مفرداً في **أفعال النبي** ﷺ، ينصر فيه قولَ مَن يذهب في ذلكَ إلى الوقف.

وكذلكَ في مسألة الأمر والعموم كليهما ينص على نصرة مَن يقول بالوقف فيهما إذا لم يكن سوى اللفظ مما يعين اللفظَ في الدلالة على المراد.

وكان يقول: إن الحقيقةَ في معنى السنة المضافة إلى النبي ﷺ يرجع إلى الحكم المضاف إليه من حظر وإطلاق وإيجاب ونَدب وإباحة ونحو ذلك، ثم يسمى المأمور به: سنته، على معنى أنه عن سنته يصدر ويرد.

وكانَ يقول: إن ذلكَ على قسمَين؛ فمنه ما علم بالتواتر المقطوع به، كنحو أمر القبلة، وعدد الصلوات، وجمَل الفرائض. ومنها ما وصلَ إلينا بالآحاد، وذلكَ أن يَنقلَ العدل عن العدل حتى يتصلَ ذلكَ به ﷺ، وهو معمول به، حجة في الظاهر غير مقطوع به في الباطن.

وكانَ يذهب في أكثر مسائل أصول الفقه إلى ما ذهبَ إليه الشافعي في كتاب: الرسالة في أحكام القرآن وهو اختيار أبي العباس بن سريج.

وكانَ يقول: إن المرسَلَ من الأخبار ليسَ بحجة في ابتداء الحكم، وإن كانَ حجةً في الترجيح والتغليب، وكذلكَ كانَ يقول في التدليس كما يقول في الإرسال.

فأما مذهبه في الإجماع فإنه كانَ يقول: إن إجماعَ الأمة حجة في كل عصر إلى آخر القرن، وسواء كانَ ذلكَ واقعـاً عن توقيف أو عن اجتهاد. وكانَ يقول: إن ذلكَ على أنحاء؛ فمنه إجماع يدخل فيه العامة والخاصة، وذلكَ كالفرائض العامة مثل أعداد الصلوات والركعات، وأعيان ما يجب منَ الزكوات في جمَل الأموال، ومنه ما يعتبَر فيه إجماع الخاصة، والعامة تَبَع لها، وذلكَ كإجماعهم على أن المرأةَ لا تنكَح في عدتها، ولا تنكَح على عمتها وخالتها، فإن هذا النوعَ يعتبَر فيه إجماع الخاصة، والعامة تَبَع. وقد ينقسم بعدَ ذلكَ أقساماً؛ فمنها إجماع ينتشر عن الكل قولاً وعملاً، مع انقراض جملتهم على ذلكَ وعدم الخلاف بينَهم، فيكون مقطوعـاً بغيبه ويكون المنكر له ضالا، وقد ينتشر في بعضهم قولاً، وفي بعضهم بلاغـاً، مع السكوت عن الإنكار والانقراض عليه، فيكون حجةً أيضـاً، وإن لم يكن مقطوعـاً بغيبه.

وكانَ يقول: إن مسألةَ الرؤية من الإجماع الذي جرى هذا المَجرى، وكذلكَ مسألة الشفاعة لأهل الكبائر، وما جرى هذا المَجرى، فإنه مما قد انتشرَ في أكثر خواصهم، ونقلَ

عن بعضهم نقلاً، ولم يوجَد عن واحد منهم خلاف، فحكمَ بأنه إجماع منهم.

وكانَ يقول: إنه إذا استقرَّ مثل هذا الحكم على هذا الحد فيهم، حَرمَ على مَن بعدَهم خلافهم، وكانوا مَحجوجينَ بهم، وكذلكَ إذا ثبتَ مثله في أهل العصر الثاني فكذلك، وحَرمَ على أهل العصر الثالث خلافهم. وكانَ يقول: إنهم إذا اختلفوا على قولَين حَرمَ إحداث قول ثالث، كما إذا أجمعوا على قول واحد إحداث قول ثان.

وكانَ يقول بناءً على ذلك: مذهب المعتزلة في القول بالمنزلة بينَ المنزلتَين من هذا الباب؛ لأنهم كانوا قد أجمَعوا قبلَهم على حكمَين في مرتكبي الكبيرة من أهل الملة، فأنكرَت المعتزلة الجميعَ وقالَت: مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، فخرَقوا الإجماعَ فكانوا مَحجوجينَ بمَن مضى من الأمة في إجماعه على خلاف قولهم.

وكانَ يحتج كثيراً بمثل هذا الإجماع في مثل هذه المسائل، وكذلكَ قوله: إن الأمةَ قد أجمَعَت على إبطال كلامَين وعلمَين وقدرتَين بعدَ أن ثبتَ القول بقدَمه، وذلكَ أنهم على مذهبَين؛ فمن منكر أنكرَ العلم، ومن منكر أنكرَ قدَمَ كلامه، وبعدَ أن استسلمنا القولَ بإثبات العلم، وقدَم الكلام، فلم يبقَ إلا مَن يقول: علم واحد وكلام واحد قديم.

وكذلكَ كانَ يحتج بالإجماع على أن المنافقَ كافر، وأن مَن أقر بلسانه واعتقدَ بقلبه خلافَ ذلكَ ليس بمؤمن، وأن الأمةَ أجمَعَت على أنه لا يصح أن يكونَ مؤمنـًا كافراً معـًا، وكانَ ينكر لذلكَ القول بأن إقرارَ اللسان على الانفراد إيمان، ومَن ركبَ القولَ بأنه إيمان على الحقيقة، وأنه كافر مؤمن، فقد خَرَقَ الإجماعَ؛ لأنهم أجمعوا قبلَ حدوث أصحاب هذه المقالة أنه لا يصح أن يكونَ المكلف مؤمناً بالله تعالى كافراً به معـًا.

وكذلكَ كانَ يقول: إن الإجماعَ لا يكون منعقداً حتى ينقرضَ عصر المجمعينَ على الاتفاق، وسواء وجدَ الحكم عن كل واحد منهم في الحادثة قولاً، وعن بعضهم قولاً، وعن بعضهم سكوتـًا ورضاءً به؛ لأجل أن زمانَ الاجتهاد ليسَ بمحدود فلا يتعدى وقته. وقد يجوز على المجتهد الخطأ، وأن يبينَ له الصواب في الثاني، فيرجع.

وكذلكَ يقول: إن التابعي يعد خلافه مع الصحابة، كما يعد خلاف أصاغر الصحابة إذا كبروا.

وكذلكَ كانَ يقول: إنه لا يكون إجماعـًا وقد بقيَ منهم واحد مخالف، وإن الشاذ هو الذي يخالف الإجماعَ، فأما إذا كانَ مخالفـًا للأكثَرين من أقرانه في عصره فإنه لا يكون شاذا.

وكانَ يقول: إن الذي يعد في إجماع الخاصة إجماع جميع أهل العلم من أهل الفتوى والاجتهاد، وسواء كانَ ذا فن واحد، أو ذا فنون، بعدَ أن يكونَ من أهل الاجتهاد في الحادثة، وإذا أرادَ أن يتعرفَ حكمَها من الأصول أمكنَه ذلك، وعرفَ وجهَ القياس فيه، وعلى ذلكَ فإن خلافَ المعروف بالفقه كخلاف المعروف بالكلام إذا كانَ من أهل الاجتهاد، وشاركَ الفقهاءَ في المعرفة بالاجتهاد.

وأما إذا اختلفَ أهل العصر الأول، ثم أجمعَ أهل العصر الثاني على أحد القولَين، فلم نجد له في هذه المسألة نصا، وبينَ أصحاب الشافعي رحمه الله والمتكلمينَ في ذلكَ خلاف؛ فمنهم مَن ذهبَ إلى أن حكمَ الخلاف يزول، ومنهم مَن ذهبَ إلى أن حكمَ الخلاف باق.

وكانَ يقول: إن الصحابةَ إذا اختلَفَت لم يَجز الخروج عن جملة اختلافهم، وكانت المسألة مسألةَ نظر واجتهاد، ولا يكون المصير إلى قول بعضهم أَولى من بعض.

وكانَ يقول: إن الطريقَ إلى معرفة الإجماع قد يكون بالمشاهدة على هذا الوصف الذي ذكرنا من انقراض عصرهم على الاتفاق، وقد يعرَف ذلك بالنقل عنهم، ولا يختص بذلكَ نقل متواتر من نقل آحاد في إجماع يعتبَر فيه إجماع الخاصة، فأما الذي يعتبَر فيه إجماع الأمة فلا بد أن يكونَ ذلكَ منتشراً، والنقل فيه متواتراً.

وكانَ ينكر ما ذهبَ إليه مالك بن أنس في أن إجماعَ المدينة لا يسوغ خلافَه، وكانَ يقول: إن الاعتبارَ بالكل لا بأهل بقعة دونَ بقعة، وقد علمنا أن أهلَ المدينة ليسوا كل العامة ولا كل الخاصَة.

وكانَ يقول: إن الطريقَ إلى معرفة خطاب الله تعالى قد يكون من جهة دلالة العقل، وقد يكون من جهة دلالة اللغة، وقد يكون من جهة دلالة السمع، فيعرف المراد بخطابه بخطاب آخرَ أخص من الأول.

وكذلكَ كانَ يقول: إن الطريقَ إلى معرفة خطاب الرسول قد يكون بمشاهدته، فيضطر

إلى العلم بمراده، وقد يوصل إلى ذلكَ بنوع من التأمل والنظر، وقد يوصَل إلى ذلكَ أيضـاً بخطابه، ويوصل إليه أيضـاً بدلالة العقل والقياس.

وكانَ يقول: لا ننكر أن يكونَ في خطاب الله تعالى ما لا يتبين لنا المراد به الآن، فيكون حكمه موقوفاً إلى أن نشاهدَ الفعلَ من الله سبحانَه، وهذا كقوله في وَعيد الفساق من أهل الملة.

وكانَ يقول: لا يخلو خطابهما من أن يكونَ خاصا أو عاما، والخاص الذي لا احتمالَ فيه ولا اشتراكَ يُعلَم بظاهر اللفظ، والعام الذي فيه اشتراك يعلَم بغيره.

وكانَ يقول: إن الخبرَين إذا تعارضا في خطاب الله تعالى، أو في خطاب رسول الله ﷺ وأمكنَ فيهما البناء والترتيب صيرَ في ذلكَ إلى الترتيب الأعم على الأخص، والمجمل على المفسر، وذلكَ كنحوما رتبَ في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، مع قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣]، فذكرَ أن تخصيصَ النظر إليه بوقت مخصوص يبين الإجمالَ في قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، وإن ذلكَ في وقت دونَ وقت.

وكانَ يقول: إن ما يستحيل أن يدخلَ في الخطاب يستحيل أن يكونَ مراداً به، وذلكَ كقوله: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، يستحيل أن يدخلَ فيه نفسَه وما ليس بغيره من صفاته.

وكانَ يقول في الكلام الخارج على سبب: إن القصرَ به على السبب ظاهر الحكم فيه، ولا يتعدى به إلى ما وراءَه إلا بدليل، وعلى ذلكَ كانَ يحمل سائرَ الآي التي سألَت عنها القدرية، والاستطاعة المذكورة فيها [هي] الزاد والراحلة، وأن قولَه تعالى مخبراً عن المنافقين أنهم قالوا: ﴿لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢]؛ إنما عنى به استطاعةَ المال أيضـاً؛ لأنهم حلفوا للنبي ﷺ أنه لا مالَ لهم، ولا ظَهرَ فيغزونَ معه.

وكذلك يحمل قولَه: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، ن ذلكَ يرجع إلى السموات، لأنه قالَ قبلَه: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ [الملك: ٣]، وكذلكَ قالَ في قوله: ﴿وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٨]، إن ذلكَ يرجع إلى لَيهم بألسنَتهم في تحريفهم وصفَ رسول الله ﷺ.



وكانَ يقول: إن الكلامَ المبهمَ المشتركَ المحتملَ الذي لا يوقَف على المراد منه بنفسه إلا بدليل، قد يجوز أن يتأخرَ عنه بيانه، وما به يفهَم معنى خطابه إلى وقت الحاجة من وقت وروده.

وكانَ يقول في الأوامر: إنها بصيغتها لا تنبئ عن وجوب المأمور به، ولا على وجوب المبادرة إليه، بل يعلَم وجوبه بما يقارنه، ووجوب المبادرة إليه بغيره.

وكانَ يقول: إن الأمرَ الذي هو إيجاب للشيء فهو نهي عن ضد ذلكَ الشيء. وكذلكَ كانَ يقول في مقتضى ما يعقل به من مرة أو مرّتَين: إنه ليسَ في صيغته ما يوجب ذلك، فإن علمَ أنه إيجاب لم يقتض أكثرَ من مرة واحدة، وتكريره لا يجب إلا بدليل آخر.

وكانَ يقول: إن الأمرَ يتعلق بالمأمور به قبلَ وجوده وفي حال وجوده، وإن كلامَ الله تعالى لم يَزل أمراً لمَن يكون، قبلَ أن يكونَ، بشرط الكون والبلوغ والعقل[1].

---

(١) تعلّق الأمر بالمأمور قبل وجوده لا يراد به تنجيز التكليف، بل يُراد به التعلّق العقلي، بمعنى أن المأمور إذا وُجِد مع تحقق شروط التلكيف يكون مأمورًا بالأمر الإلهي الذي هو كلام نفسي قديم. فالأمر من الكلام النفسي القائم بذات الله تعالى، ولا يصح أن يكون حادثا عند أهل السنة. وليس المراد من هذه العبارة أن تعلق الأمر بالمأمور حال عدمه تعلقٌ تنجيزي، بأن يكون المعدوم حال عدمه مأمورا. قال الإمام العضد الإيجي: «اختص أصحابنا من بين الناس بأن الأمر يتعلق بالمعدوم، حتى صرّح بأن المعدوم مكلّف، وقد شدّد سائر الطوائف النكير عليه. قالوا: إذا امتنع في النائم والغافل، ففي المعدوم أجدر.

وإنما يرد ذلك لو أُريد به تنجيز التكليف في حال العدم، بأن يطلب منه الفعل في حال العدم، بأن يكون الفهم أو الفعل في حال العدم، ولم يرد به ذلك، بل أريد أن التعلّق العقلي، وهو أن المعدوم الذي علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف، يوجد عليه حكم في الأزل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال.

لنا: لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليًا، واللازم باطل، أما الملازمة فلأن من حقيقة التكليف التعلق، إذ لا يتحقق حقيقة التكليف إلا به، فإذا كان التعلق حادثًا كان التكليف حادثًا، وأما بطلان اللازم؛ فلأن كلامه أزلي لامتناع قيام الحوادث بذاته، ومنه أمر ونهى وخبر وغيرها، والأمر والنهى تكليف.

قالوا: يلزم أمر ونهى وخبر من غير متعلّق وأنه محال.

الجواب: لا نسلم أنه محال، فإنه نفس محل النزاع، وما ذكرتموه مجرد استبعاد في محل النزاع، وإنه =

وكذلكَ كانَ يقول في أوامر الرسول ﷺ: إنها أوامر لمَن يجيء بعدَه إلى آخر القرن، وكذلكَ يكون الفعل مأموراً به عندَه في حال وجوده، كما يكون قادراً عليه في حال وجوده، وممدوحـًا عليه في حال وجوده، إذا كانَ حسنـًا، وكذلكَ قوله في النهي على هذا الحد.

وكانَ لا يجعل قدرةَ المأمور على ما أمرَ به شرطـًا في صحة أمره. وكانَ يحكي عن بعض مَن ذهبَ إلى أن الاستطاعةَ مع الفعل أن شرطَ المأمور هو الذي يجب أن يكونَ قادراً على ما أُمرَ به، أو على تركه، فأما هو فإنه لا يشترط ذلك، وجائز عندَه تعلق الأمر بالمأمور به، مع عدم قدرته وقدرة تركه.

وكانَ يقول: كما أن الأمرَ لا يقتضي الإيجابَ بنفسه، فكذلكَ النهي لا يقتضي الحظرَ بنفسه.

وحكى عن بعض المرجئة من الواقفة في العموم فَرقـًا بين عموم الأوامر والأخبار، وأنه كانَ يقطع بعموم الأوامر دونَ الأخبار، وهو كانَ يسوي بينَهما، ويقول: إنه ليس في اللغة صيغة موضوعة للاستغراق، بل جميع ذلكَ مشترَكٌ غير مختص بأحد المعنيَين.

وكانَ يقول: إن العمومَ لا يصير عمومـًا بالقصد، بل اللفظ المشترك إذا أرادَ أن يخاطبَ

= لا يجدى نفعًا. ولأجل أنه مستبعد أو لأجل لزومها من غير متعلق.
قال عبدالله بن سعيد: ليس كلامه فى الأزل أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال، وقال: القديم هو المشترك بين هذه الأقسام، وهذه الأقسام حادثة. و[قد] رد عليه أن هذه الأقسام أنواع لجنس الكلام، والجنس لا يوجد إلا فى ضمن نوع ما، فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الأقسام. واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعه، بل عوارضه بحسب التعلق، ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته، وله تحقيق وتدقيق فى الكلام.
قالوا ثانيًا: الأمر بالمعدوم فرع قدم الكلام بأقسامه، وإنه محال، لأنه يلزم تعدد القديم باعتبار أنواعه وأفراده، فإن المتعلّق بزيد غير المتعلق بعمرو.
الجواب: أن التعدد ههنا بحسب تعدد المتعلقات، وأنه تعدد اعتباري لا يوجب تعددا وجوديًا، وذلك هو المحال. ومثاله الإبصار، فإنه وصف واحد لا يتعدد في الوجود بكثرة المبصرات، إنما يتعدد تعلّقه والوصف واحد». انتهى. (مختصر المنتهى الأصولي مع الشرح، الإمام العضد الإيجي، دار النور المبين، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م، جزء ٢، صفحة ٥٩٦، تعلق الأمر بالمعدوم)

به أحدَهما قرنَه بما يدل على مراده مما يزيل التباسَ الاشتراك.

وكانَ يقول: الأدلة التي يعرف بها عموم اللفظ هي الأدلة التي يعرف بها خصوص اللفظ.

وكانَ يقول في الاستثناء المتصل بهذه الألفاظ المجمَلة: إنه يدل على أن المستثنى غير داخل فيه، فأما عموم ما بقيَ منه وخصوصه فلا يعلَم ذلكَ لجواز أن يردفَ الاستثناء بتخصيص واستثناء.

وكانَ يقول في أحكام هذه الظواهر التي عارضَ بها المعتزلة: إن تلكَ معارضة على أصولهم، لقولهم بالعموم بالصيغة وذهابهم إلى أن ذلكَ واجب باللفظ، ويريهم أن مذهبَهم يوجب ذلك؛ إذ ليسَ أحد الظاهرَين أولى منَ الآخر على أصلهم، كما قالَ في قوله ﷻ: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [السجدة: ٤] معارض لقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [ص: ٢٧]، وكانَ يجوز أن يتعارضَ الخبران فلا يمكن ترجيح أحدهما على صاحبه، فيُتوقف فيه، وهذا كقوله في الوعد والوَعيد المتعارضَين في الفاسق من أهل القبلة.

وكانَ يجيز ما يذهب إليه الفقهاء القائسونَ من تخصيص الظاهر من الكتاب والسنة بالقياس الجلي والقياس الخفي، وسواء كانَ ذلكَ القياس عقليا أو سمعيا.

وكذلكَ يجيز تخصيصَ ظاهر الكتاب بخبر الواحد كما يجيز تخصيصَ ظاهر السنة المتواترة بخبر الآحاد، وكذلكَ تخصيص خبر الواحد بخبر الواحد، ولا يراعي في ذلكَ ظاهراً دخلَه خصوص أم لا.

وكانَ يقول في التخصيص بالإجماع: إنه يستدَل بإجماع الأمة على خلاف اللفظ على أنه مخصوص في قَبيل دونَ قَبيل.

وكذلكَ يذهب إلى أن التخصيصَ والتعميمَ مطلوبان من الأقوال دونَ الأفعال؛ لأنها هي الموضوعة للتعدي، والأفعال تختص في الفاعلينَ ولا تتعدى، وهذا على عادة الفقهاء في هذه العبارة، فإن الأقوالَ كلها أفعال، إلا أقوال القديم تعالى[١]، ولكن القولَ فعل مخصوص.

---

(١) المراد بأقوال القديم في هذا السياق كلامه النفسي، إذ هو صفة له تعالى وليس فعلا.

وكانَ يقول في الألفاظ المبهَمة: قد يجوز أن [يطلقَها ويريدَ واحداً، كما يطلقها ويريد جماعةً، وذلكَ كقول القائل: مَن، وما، وأي. فأما أسماء الجموع فقد يعبر بذلكَ أيضاً عن الواحد كما يعبر عن الثلاثة والجماعة، وذلك كقولنا: نحن، وإنا، وما جرى هذا المَجرى يخبَر به عن واحد، كما يخبَر به عن جماعة، وكما قالَ تعالى: ﴿بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة: ٤]، و﴿أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، و﴿مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۚ﴾ [لقمان: ٢٧]، اللفظ لفظ الجمع والمراد به الواحد.

فأما تعليق الحكم بصفة للشيء هل يدل على أن ما فقدَت صفته فيه فحكمه بخلافه، فإنا لم نجد في ذلكَ نصا، ويحتمل على أصله أن لا يكونَ فيه دليل على المخالفة، وأن يجريَ الكلام في ذلكَ مجرى الكلام في الأمر والعموم والأفعال، لأجل ما فيها من الاشتراك، وهو يأبى أن يجعلَ بعضَ ذلكَ أصلاً والباقي فَرعاً موقوفاً على الدليل، كقول أهل العموم، وهذا ظاهره إلا أن يمنَع عنه الدليل.

وكانَ يقول: إن معنى محظور وحرام وواجب تركه سواء، ومعنى مباح فعله وجائز فعله سواء، وإن معنى أن فعلَه فَضل ونَدب وتَطوع سواء، وإن معنى واجب وفرض ومضيق فعله لا تَخييرَ في تَركه على كل حال سواء في المعنى.

وكانَ يقول في معنى الناسخ والمنسوخ: إن الناسخ هو الحكم المزيل للحكم الأول، والمنسوخ هو الحكم الزائل، وربما عبرَ عن معنى الناسخ بأنه هو الأمر بما لا يجوز وجوده مع الشريعة الأولى، وذلكَ أن العقدَ على وجوب الصلاة إلى الكعبة لا يصح وجوده مع العقد على وجوبها إلى بيت المَقدس، وكذلكَ كل ما جرى هذا المجرى، فحكمه حكم الناسخ والمنسوخ. فأما ما يصح أن يجتمعا في العقد فلا يصح أن يكونَ أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً.

وكانَ يقول: إن الوصيةَ للوارث لم تنسخها آية المواريث؛ لصحة اجتماعهما لواحد في حالة واحدة، وهو أن يجمعَ له الميراث مع الوصية، ولا يتنافى في العقد والفعل، وإنه إنما نَسخَت الوصيةَ للوارث السنةُ، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: ولا وصيةَ لوارث.

وكانَ يجعل ذلكَ أصلاً في وجود نَسخ الكتاب بالسنة الجارية مَجرى هذه السنة، وهي أن تكونَ متواترةً، أو في حكم المتواتر، مع قوله بجواز النسخ بخبَر الواحد من جهة النظر والقياس، لولا أن الإجماعَ منعَ منه، لأن حكمَ النسخ عندَه يجري مجرى حكم التخصيص، بل النسخ تخصيص على وجه.

وكانَ يقول: إن الفرقَ بينَ النسخ والبَداء أن البَداءَ هو الظهور، لذلكَ يقال: بدا الأمر: أي ظهر، وباديَ الرأي: أي ظاهره، وليسَ في النسخ ما يقتضي البَداء، لأنه عالم بالبدايات والنهايات.

وكانَ لا يعتل في إجازة النسخ بالمصالح، بل كانَ يقول: إنه إنما جازَ ذلكَ لمَا لله تعالى أن يتعبدَ خلقَه بما شاءَ منَ العبادات، وأن ينقلَهم فيها من عبادة إلى عبادة، لأجل أنهم خَلقه وفي ملكه وقبضته.

فإذا أَفهمَنا وجوبَ أمر علينا، ولم يبين انتهاءَ مدة تلكَ العبادة لنا، ثم عرفَنا زوالَ حكم تلكَ العبادة الأولى ووجوبها علينا قيل: إنه نَسخ، فأما كلام الله تعالى على أصله فهو لم يزل أمراً نهياً، على حسب ما سَبقَ العلم به من تعلقه بالعبادات والأوقات، على الوجوه المخصوصة.

وكانَ يقول: إن له أن يزيلَ عنا جميعَ العبادات بعدَ وجوبها، كما له أن لا يتعبدَنا بها أصلاً، وكذلكَ مقتضى أصله ومذهبه تجويز التنقيل في هذه العبادات، من غير اختصاص إلا ما يؤدي إلى التناقض والإحالة، وذلكَ أنه كانَ لا يجعل شيئاً حَسَناً ولا واجباً لعينه، ولا بحكم للعقل على الوجه الذي يجب تأبده، ولا يجوز انقطاعه وتغيره.

وكانَ يقول إن المنسوخَ في الزمان الأول قبلَ نَسخه: حسَن لتعلق أمر الله تعالى به، وخطأ باطل في الثاني بعدَ نسخه، لتعلق نهي الله تعالى عنه به، وإن شيئاً واحداً يكون في وقت حَسَناً، ومثله أو بعينه في وقت آخرَ قبيحاً.

وذلكَ أنه كانَ لا ينكر إعادةَ الأعراض، وأن يكتسبَ المكتسب في الثاني نفسَ ما اكتسبَه في الأول، على شرط الإعادة، فعلى ذلكَ لا يشترط بأن يقولَ: مثلَه، بل يقول: عين

ذلكَ الفعل لا ينكر أن يكونَ قبيحاً في الثاني إذا أعيدَ مع النهي عنه.

كانَ يقول بجواز النسخ قبلَ وقت فعل المأمور به، وإن نسخَ الصلوات من خمسينَ إلى خمسة من ذلك، ونسخ ذبح إبراهيمَ لابنه قبلَ كونه من ذلك.

وكانَ يقول في الزيادة على النص: إنها لا تكون نسخاً على الإطلاق، بل إنما تكون نسخاً إذا وجدَ فيه شرطه، وهو أن لا يصح اجتماع المزيد عليه، مع الزيادة في العقد والفعل في الثاني، وكذلكَ القول في النقصان من النص.

وكانَ لا يفرق بينَ نسخ نص الكتاب للكتاب، وبينَ نسخ الكتاب للسنة، وبينَ نسخ السنة للكتاب، وبينَ نسخ السنة للسنة، إذا تساوى طريقتهما.

وكانَ يقول في القياس مثلَ ذلك، ويقول: لو تُركنا والنظرَ لأجريناه مَجرى التخصيص، ولكن الإجماعَ منعَ من ذلك.

وكانَ يقول في نسخ الإجماع: إن ذلكَ محال؛ لأنه يستقر بعدَ ارتفاع الوحي، والنسخ مخصوص بالوحي وعن الوحي.

وكانَ يقول في الأخبار وموجَبها: إن ما كانَ منها تواتراً بالنقل واستفاضة، فموجِب للعلم الضروري، على معنى أن اللهَ تعالى يخلق العلمَ الضروري عندَ إخبار المخبرين على شرط التواتر إذا أَخبروا عن سماع ومشاهدة وأمر عَلموه ضرورةً.

وكانَ لا يخص ذلكَ بعدد دونَ عدد، ويجيز وقوعَ العلم الضروري عندَ خبر الواحد على نقض هذه العادة، ويجيز أن لا يحدثَ العلم الضروري مع كثرة الأخبار وتواترها على خلاف هذه العادة.

وكانَ يقول في معنى خبر الواحد: إنه ليسَ المراد به أن يرويَه واحد فقط، بل يجوز أن يرويَه اثنان وثلاثة، ويكون حكمه حكمَ الآحاد، من حيث إنه لم يحدث عندَه علم ضروري، ولا انتهى الأمر فيه إلى حيث يجب القطع بظاهره وباطنه.

والمعتبر بذلكَ حدوث العلم لا العدد، وما يجري مجرى العلم من غَلَبة الظن فإنه لا يعتبَر في جميع ذلك عدد مخصوص، لا في الآحاد ولا في التواتر.

وكانَ يذهب إلى جواز الاجتهاد في فروع الشرع مما لم يوجد فيه نص، ويقول: إنه يَرده القائس بغلَبة ظنه إلى أشبَه الأصول بالحادثة، فإذا استوَت عندَه الطريقان، وعدم الترجيح بينَهما، كانَ في ذلكَ مخيراً، وإلى أيهما ذهبَ من ذلكَ كانَ مصيباً، وكانَ له أن يحكمَ به ويفتي.

وكذلكَ كانَ يقول في المجتهدَين إذا اختلفا في حكم شرعي: إنه لا يكون أحدهما أولى بالإصابة من صاحبه، إذا استوَت طريقتهما في الاجتهاد، ولم يقع منهما تقصير، وقد نص على ذلكَ في **الموجز**، وفي مسألة له مفردة في الاجتهاد، وذكرَ ذلكَ أيضاً في **كتاب له في أدب الجَدَل**، وسألَ نفسَه في ذلكَ وأجابَ.

وكانَ [يفرق] بينَ الاجتهاد في الفروع والأصول، ويقول: إن الأصولَ الحق في واحد من مذاهب المختلفينَ فيها، والفروعَ الحق في الجميع، والكل مصيبونَ، إذا أدى كل واحد منهم حق الاجتهاد.

وكانَ يقول: إن العلةَ الشرعيةَ هي أَمارة للحكم، وليست بموجبة[1]، وإنه ليسَ من شرطها عكسها.

وكانَ يقول: لا بد من اطرادها، وأن يكونَ لها تعلق بالحكم المختلَف فيه. وكانَ لا يأبى أن يكونَ النبي ﷺ متعبِّداً بالاجتهاد في أحكام الشرع، كما كانَ متعبداً بالاجتهاد في أمر الحروب، ومنابَذة الأعداء ومصالَحتهم.

وكانَ يقولُ في الحكم إذا ثبتَ بإجماع: إنه لا يزول بالخلاف، وهو معنى كلامه في قوله: إن الفاسقَ من أهل القبلة مؤمن من حيث إنهم أجمعوا قبلَ حدوث كبيرَته أنه مؤمن، واختلفوا بعدَ حدوث كبيرته في زوال اسم الإيمان عنه، فلا يزول ما ثبتَ بالإجماع بالخلاف، وهذا هو الذي يسميه الفقهاء: استصحابَ الحال.

واعلم أن الذي أجبنا عنه في هذه المسائل هو مما قد نص على بعضها في كتبه ومسائله المفترقة، ومنها ما أجبنا عنه على مقتضى أصوله، ومنها ما استنبطناه من معنى كلامه، فاعلمه إن شاءَ الله وحدَه.

---

(١) بمعنى أن العلة الشرعية مجرد علامة يُعرف بها حكم الله تعالى، وليست هي علة مؤثرة في الحكم.






فصل آخر

في باب إيضاح مذاهبه في اللطيف منَ الكلام والدقيق، فمن ذلك الإبانة عن مذاهبه في باب الكلام في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، وذكر ما يتعلق من فروع هذا الباب

اعلم أنه كانَ يقول: إن أجسامَ العالَم متركبة من أجزاءَ غير متجزئة، على معنى أن كل جزء منها لا يصح أن يكونَ له نصف أو ثلث أو ربع، ولا يتَوَهم أن ينقسمَ أو يتبعضَ حتى يصيرَ أقساماً وأبعاضاً وأجزاءً.

وكانَ يقول: إن مَن خالفَ في ذلكَ ممن يدعي التوحيدَ فقد ساوى الملحدةَ في نفيه التناهي عن الأجزاء، وإنه لا فرقَ بينَ قول مَن قال: إنه لا جزء إلا وله نصف، ولنصفه نصف، وبينَ قول مَن قال: إنه لا جسمَ إلا وفوقَه جسم، وتحتَه جسم لا إلى نهاية.

وكانَ يقول: إن ما دل على حَدَث الأجسام دل على تناهيها، وأن ما فيها من الاجتماع والانضمام الذي يكون عنه التجزؤ والافتراق محصور، فكذلكَ ما يعتَقبه من ضده من أجزاء الافتراق محصور، وانحصار المعاني التي بها تجتمع وتفترق دليل على أن الأجزاءَ متناهية في نفسها من جميع جهاتها.

وكانَ يقول: لا يستحيل أن توجدَ هذه الأجزاء متفرقةً لا اجتماعَ فيها، وإن استحالَ أن توجدَ مجتمعةً لا افتراقَ فيها.

وكانَ يفرق بينَ ذلكَ ويقول: حكم الجزء في هذا الباب حكم الجسم، كما أن الجسمَ لا يصح أن يجتمعَ مع كل ما يصح أن يجتمعَ معه في حال واحد، ولا يستحيل أن يفارقَ كل ما يصح أن يفارقَه في حال واحد، فكذلكَ الجزء.

وكانَ يقول: إن الجزءَ الواحدَ يحتمل جميعَ الأعراض المتعاقبة عليه، وإن الذي به

يكون كائنـًا في المكان إذا كانَ مكان، وهو كون فيه موجود وبه قائم في كل حال، سواء كانَ منفرداً أو مجتمعـًا، وإن كانَ مجتمعـًا مع غيره كانَ ذلكَ المعنى اجتماعـًا له مع غيره، وإذا كانَ غيره معه موجوداً ولم يكن معه مجتمعـًا كانَ مباينـًا له به.

وكانَ يقول: إن الجزءَ الواحدَ إذا ضامَّه غيره، ففي كل جزء طول هو انضمام ومماسة واجتماع. واختلفَ جوابه في المجتمع والطويل، هل يقال للجزئين إنهما مجتمع واحد أو مجتمعان؟ فتارةً قال: إنهما طويلان مجتمعان بطولَين واجتماعَين، وتارةً قال: إنهما مجتمَع واحد وطويل واحد.

وكانَ يقول: إن الجزءَ في ذاته على الانفراد لا جهةَ له، فإذا خلقَ معه غيره مضاما له كانَ ذلكَ جهةً له، وهو جهة أيضـًا لما ضامه، فيكون يمينَه أو شمالَه أو خلفَه أو أمامَه أو فوقَه أو تحتَه. وكانَ يقول: الأجزاء المحيطة بالجزء جهات الجزء. وكانَ يجري القولَ في جهة الجزء مجرى القول في حده ونهايته. وكانَ يقول: حد الجزء جهته ونهايته، وجهته غيره.

وكانَ يقول: إن وصفَ الأعراض بالجهة والجهات توسع في اللفظ، فأما الحقيقة في ذلكَ فللجسم والجزء. وكانَ ينكر إطلاقَ قول مَن يقول: إن الكسبَ خلقٌ من جهة، كسبٌ من جهة. ويقول: إن الأعراضَ لا يصح أن يكونَ لها جهة على الحقيقة، من حيث لم يصح أن يماس بعضها بعضـًا، وأن يكونَ بعضها حدا لبعض.

وكانَ ينكر قولَ الجبائي في إجازته وجودَ تأليف واحد في محلين، كما أنكرَ إجازتَه وجودَ سواد في محلين.

وكذلكَ كانَ يقول: إن عبارتَنا التي استعملناها ههنا لهذا المعنى بلفظ: الجزء، توسع من قبَل أنه لا حقيقةَ للبعض والنصف والثلث، بل حقيقة قول القائل: أخذت نصفَ درهم، أنه أخذَ شيئـًا وتركَ مثلَه، فعبرّ عنه بالنصف توسعـًا، فعلى هذا إذا قيلَ: الجزء والبعض والنصف والثلث والربع، فذلكَ توسع على أصله، وحقيقته ما ذكرنا أن كل واحد من هذه الجواهر الموجودة لا ينكَر أن يوجدَ منفرداً عن سائر الأجزاء، مفارقـًا لها، وهذا هو معنى قولنا: إن الجزءَ لا يتجزأ، وإن الجوهرَ لا ينقسم في ذاته ولا ينتصف.

وكانَ يقول: إن الجزءَ الواحدَ يجوز أن يماس ستةَ أجزاء، فيكون له ست جهات، ولا يجوز أن يماس أكثرَ من ذلك.

فإذا قيلَ: الذي يماسه عن يمينه هو الذي يماسه عن يساره، فإن الجزءَ المتوسطَ لهما مماس الجزءين، والجزءان هما مماسان له، وفي المتوسط جزءان من المماسة يماس بكل جزء منها جزءاً، وفي كل واحد من الطرفَين جزء من المماسة، إذا قدرنا ثلاثةَ أجزاء مجتمعة منفردة عما سواها.

وكانَ يجيز وجودَ مماستين في جزء واحد، ولا يجيز وجودَ لونَين، ويفرق بينَ ذلكَ بأن اللونَين على جميع الأحوال ضدان؛ سواء كانا مثلَين أومختلفَين، والمماستان غير ضدين؛ ألا ترى أنه لا يستحيل أن يماس شيئاً ويفارقَ غيرَه ويستحيل أن يَسوَد ويَبيض في حالة على كل حال.

وكانَ يقول: إن الصفيحةَ العليا من بدن الإنسان ورأسه يلقى الهواءَ المتصلَ به بنفسه لملاقاة فيه، ويلقى ما تحتَه بنفسه لملاقاة له أخرى معه، وكذلكَ سبيل الجزء إذا لاقى جزءَين أو أكثرَ منها.

وكانَ يقول: إن الجزءَ الواحدَ يصح أن يحدثَ منفرداً عن سائر الأجزاء، إلا أنه لا يصح أن يخلو من جميع الأعراض المتعاقبة عليه، وسواء كانَ وحدَه أو مع غيره.

وكانَ يقول: إن ما فيه من الكون في حال الانفراد هو الذي كانَ يكون سكوناً، إذا كانَ في مكان، ويكون حركةً إذا كانَ في مكان قبلَه، ثم كانَ فيه بعدَه بلا فصل، كذلكَ يكون اجتماعاً وافتراقاً بمثل ما به يكون سكوناً وحركةً، وإن الاجتماعَ من جنس الافتراق، والحركةَ من جنس السكون، وكانَ لا يحيل حدوثَ جزءَين مفترقَين، كما لا يحيل وجودَ جزءَين مجتمعَين.

فأما قوله فيما يجوز أن يحل الجزء من الأعراض، فإنه كانَ يقول: ما من عَرَض إلا وجائز أن يكونَ قائماً بالجزء، إذا لم يكن فيه له ضد، وإن التأليفَ إنما لا يجوز وجوده في الجزء المنفرد؛ لأن الانفرادَ يضاد التأليفَ.

وكانَ يقول: إن الحياةَ يجوز وجودها في الجزء المنفرد، وكذلكَ سائر المعاني التي تقتضي بوجودها فيه وجود الحياة، كالعلم والقدرة والإرادة والكراهة والكلام ونحوذلك.

وكذلكَ كانَ يجيز أن يوجدَ فيه قدرة وعجز، وعلم وجهل، وإرادة مع كراهة، إذا اختلفَ تعلقهما.

وكانَ يقول: يجوز أن يكونَ الجزء الواحد مكتسباً مأموراً منهيا طائعاً عاصياً مثاباً معاقَباً.

وقد بينا من مذهبه قبل أنه كانَ يوجب القولَ بأن القادرَ مَن قامت به القدرة، وأن المكتسبَ من قامَ به الكَسب، ولا يجوز أن يكتسبَ المكتسب شيئاً في غيره، وأن يقدرَ شيء مع شيء لم تقم به القدرة.

وكانَ يقول: حكم الحياة والقدرة حكمُ السواد والبياض، في باب أنه لا يجوز أن يسوَدَ جوهرَان بسواد في أحدهما، كذلكَ ولا يصح أن يقدِرَ شيئان بقدرة في أحدهما. وكانَ يقول: إن مَن خالفَ في هذا الأصل فلا يمكنه أن يدل على توحيد ذات البارئ ﷻ، وذلكَ بأن يقالَ له: ما أنكرتَ أن يكونَ لأشياء مجتمعة فاعلاً واحداً، كما كانَ غيره لا يصح أن يكونَ حيا إلا وهو أشياء مجتمعة، ولا قادراً ولا فاعلاً؟ قال: ولا مَحيصَ لهم من هذا الإلزام وغيره ما تمسكوا بهذه القاعدة.

وكان لا يفرق بينَ جواز حلول الكون واللون في الجوهر، وهو الجزء الذي لا يتجزأ، القائم بنفسه، المستغني في حدوثه عن مكان يَحله ويوجد به.

وكانَ يقول: إن الطولَ نوع من التأليف، وكذلكَ العَرْض والعمق، وإن نفسَ ما يكون طولاً قد يكون عَرضاً، ونفس ما يكون عَرضاً قد يكون عمقاً، وليست تلكَ معان مختلفة.

وكانَ يحيل مسألةَ النظام في ظل الجزء أنه قد يكون له في وقت من السنة مثلان من الظل، وهذا يوجب أن يكونَ مثله من الظل ظل نصفه. وقالَ: إن هذه عبارة فاسدة، والصحيح أن يقال: مثلاه من الظل هو ظله، وليسَ له نصف فيقال: مثله من الظل ظل نصفه.

وكذلكَ كانَ يحيل جمعَه بينَ القليل والكثير، في باب قياس أحدهما على الآخر في دفع التناهي، ويقول: إن الكبرَ والكثرةَ لا حد له في التناهي والزيادة عليه، وللصغير والقليل حد ينتهي إليه، لا يكون أقل من ذلكَ ولا أصغر، وكانَ يشبهه بالحساب أن له ابتداء، وليس له انتهاء فينتهي في القلة ولا ينتهي في الكثرة.

فأما قوله في ثقل الجزء، فإنه ذكرَ في كتاب **النوادر** في أجزاء الكلام في باب الجزء: أن ثقلَه هو هو وليسَ بغيره، وأن الثقيلَ يثقل بكثرة الأجزاء، لا بمعنى هو ثقل، وأن الخفيفَ من أسماء الإضافة، فيقال: هذا ثقيل وهذا خفيف بالإضافة إلى ذلك، فأما كل جزء في نفسه فثقيل، وكانَ لا يجعل الخفةَ معنىً يضاد الثقل، ويتعاقبان على الجوهر على هذا الأصل، وذكرَ في مسألة تعريف عجز المعتزلة عن جواب الجسمية هذه المسألةَ.

وقالَ: إن من أصحابنا مَن قال إن الثقيلَ ثقيل بثقل هو غيره، وإنه يجوز أن يرفعَ الله تعالى الثقلَ عن العالَم، ويبقيه في ريشة حتى تكونَ الريشة أثقلَ من العالَم، كما يجوز أن يرفعَ الحركات عن أجزاء العالَم، إلا عن جزء، فيكون ذلكَ الجزء متحركـًا، والأجزاء الأخَر ساكنة.

وقالَ أيضـًا: إن منهم مَن قال: إن الثقلَ غير الثقيل، ولكنه جائز أن يكونَ حكمه حكمَ اللون في باب أنه لا يصح خلو الأجزاء منها، وإن كانَ غيرَها، كما لا يصح خلوها من اللون، وإن كانَ اللون غيرَها.

وكانَ ينكر على النجارية قولَهم بأن الجسمَ أعراض مجتمعة، ويقول: إن أقل ما يقع عليه اسم الجسم جوهران مؤتلفان، وقد كانَ يجوز أن يوجدا غيرَ مؤتلفَين، بأن يحدثا مفترقَين متباينَين، وكانَ يحيل قولَ مَن ذهبَ إلى أنه لو ارتفعَ الهواء عما بينَ السماء والأرض لاصطكا، وكانَ يجيز أن يرتفعَ الهواء عما بينَهما وتبقى السموات والأرض كما هي الآن، وتكون مفترقةً، لأن معنى المفترقَين هو أن يوجدَ الجوهران على وجه يصح أن يكونَ بينهما ثالث وهما على ما هما عليه، وكذلكَ كانَ ينكر قولَ مَن قال: إن العالَمَ كله ملاء، وكانَ يقول: إن في ذلكَ خلاء، ومعنى ذلكَ أن فيها أماكنَ فارغةً خاليةً ليسَ فيها جسم، وذلك هو التخلخل، وإذا عريَ بعضها من مكان إلى مكان فرغَ مكانـًا وشَغلَ مكانـًا.

وكانَ يحيل قول النظّام في المُداخلة، ويقول: إنه لا يصح وجود جوهرَين في محل واحد، وإنه لو جازَ وجود جوهرَين في محل واحد جازَ أكثر من ذلك، فيؤدي إلى تجويز كون جواهرَ كثيرة في محل واحد، وذلك محال.

وكان يقول: إن الأجسامَ جنس واحد، وأن اللطيفَ منها من جنس الكثيف، وإنما يقال كثيف للأجزاء المتراكمة، فتكثف بكثرة أجزائها وتلطف برقتها وقلتها.

وكان يقول: إن الحَر والبردَ واللونَ والطعمَ أعراض ولا يجوز وجود الضدين منها في محل، وإن الحار يماس الباردَ فلا يستحيل، وإنما يستحيل اجتماع الحرارة معَ البرودة في محل. وكذلك كان يقول في الأصوات: إنها أعراض، وفيها المتماثل والمختلف والمتضاد.

وكان يحيل قولَ مَن قال: إن الألوانَ تختلط حتى يصيرَ الشيء أغبرَ باختلاطها، فيقول: إن الاختلاطَ للمتلون لا للون، وإن الغبرةَ إنما تكون لملونات تختلط، فترى ألوانَها مختلطة، ولا يخلص التمييز بينها، ويتوهم الناظر إليها أنها لون مفرد، وإنما رأى الرائي ملونات مختلطة بألوان مختلفة.

وكان يجيز وجودَ أعراض مختلفة في محل واحد، ولا يجيز وجودَ عَرَض في محلين. وكانَ يفرق بينَ جواز عَرَضَين في محل، واستحالة جوهرَين في محل، بأن الأعراضَ لا تشغل الأماكن، والجوهر يشغل المكانَ الذي يحله.

ويقول: إنما لم يَجز وجود جوهرَين في محل لتجانسهما، وإن كل متجانسَين يستحيل اجتماعهما في محل واحد، سواء كانا عَرَضَين أوجوهرَين، وليسَ في الجواهر ما يختلف حتى يقال إنه إذا جازَ كون جواهرَ مختلفة في محل واحد، كان ذلك كجواز أعراض مختلفة في محل واحد.

وكان يقول: إن محلَ اللون هو محل الطعم والرائحة والحركة، لأن الذي تحركَ هو الذي تلون، والذي تلونَ هو الذي تَطعم، وهو الحي العالم القادر، فعلمَ بذلكَ أن أعراضًا كثيرةً يجوز اجتماعها في محل.

وكانَ يحيل قولَ النظام في الطفرة[١]، ويقول: إنه يستحيل أن يوجدَ الجوهر في محل ثم يوجدَ بعدَ ذلكَ فيما وراءَه من المَحَالّ بلا فصل، من غير عَدم وحدوث، ومن غير أن يمر بذلك ويحاذيه ويقطعه. وكان يقول: إن ما ذكرَه النظَّام من الشبه في مسائل الطفرة، كنحو قوله في حركة أعلى الدوامة وحركة أسفلها، ووجود شعاع الشمس بعدَ ظهورها في أبعد الأماكن منه في أقرب وقت، إن ذلك ليس على سبيل الطفرة، بل هو إحداث شعاع ابتداءً عن ظهورها حيث أظهر، وإن أعلى الدوامة أسرع دورانـًا من قطبها. ويقول: إن قطَعَ أعلاها أكثر من قطَع قطبها، من غير أن يكونَ الأعلى منها طَفر أماكن على الوجه الذي يقوله النظام في الطفرة.

وكان يقول: لا يستحيل أن يتحركَ بعض الشيء، ويسكنَ بعضه، من غير أن يكونَ متفككـًا، وذلك أنّا لوعمدنا إلى عمود من حديد، فشدَدنا أسفلَه برصاص على صخرة، وضربنا أعلى العمود فتحركَ، لكانَ أعلاه متحركـًا وأسفله ساكنـًا، من غير أن يكونَ متفككـًا.

و كان يقول في الواقف على مؤخر السفينة إذا تحركَ في حال تحركت السفينة: إن الرجلَ يقطع مكانَين في حال تقطع السفينة مكانـًا؛ لأن الرجلَ أسرع سيراً من السفينة، وهي أكثر وَقَفات منه، وكذلكَ كل شيء كانَ أبطأً من شيء فلكثرة وَقَفاته، وكذلك كان الفَرَس الجواد أسرع من الإنسان لقلة وَقَفاته في سيره، وكثرة وَقَفات الإنسان. وكان يقول: إن هذا جوابَ مَن يقول: إن الجسمَ إذا تحركَ مكانَه فهو متحرك بحركته، فأما على أوضاعنا فإنا نقول: إنَ الإنسانَ لم يقطع إلا الموضعَ الذي فرغَه من السفينة، والسفينة إنما قطعَت ما فرغَته فلم يقطع الرجل ما قَطعَت السفينة.

وهذا إبانة لمذهبه في أن الشيءَ لا يتحرك بحركة مكانه، وأن كل متحرك إنما يتحرك بما فيه من الحركة، وكذلك كان يقول في الحَجَرَين إذا أرسلا من مكان مرتفع، وأحدهما أثقل من صاحبه: إن البطيءَ السير له في سيره وقفات هي أكثر من وقفات سريع السير، ولولا ذلك ما كان أحدهما أسرعَ سيراً من صاحبه.

---

(١) الطفرة هي: «أن الجسم قد يكون في المكان الأول، ثم يصير منه إلى المكان العاشر من غير المرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوماً في الأول ومعاداً في العاشر». مصطلحات في كتب العقائد، محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، درا بن خزيمة، ط ١/ ص ٥٧.



وكان يقول: إنه يستحيل قول مَن قال هل يصح أن يوصفَ القديم بالقدرة على أن يجعلَ خطا من أجزاء غير متجزئة دائرة؟ من قبَل أن في صحة ذلكَ ما يؤدي إلى تجزئة ما لا جزءَ له، وذلك أن استدارةَ الأجزاء تقتضي انحناءَها وانعطافَها، ولا ينعطف إلا متجزئ. وكان يقول: إن أجزاءَ الدائرة لم تتركب من خط مستو من أجزاءَ لا تتجزأ، بل تقدير ذلك على أن يكونَ بين كل جزءَين جزء يماسهما من تحت، ويماسهما جزء من فوق، وبينهما خلل وفرَج.

وكان يقول في المتجانسات: إنها إذا تجانست فلأنفسها ما يتجانس، وكذلك المختلفات لأنفسها ما يختلف، وإن الاختلافَ في أعراض الجسم؛ فأما أجزاء الجسم فهي متجانسة ولا اختلافَ فيها، وإن قولَ مَن قال: الحار يخالف البارد فتوسع. وحقيقة ذلك أن الحرارةَ تخالف البرودة، فأما نفس الحار فهو كنفس البارد ومن جنسه ولا يستحيل أن يجعلَ الحار بارداً والبارد حارا والحامض حلواً والحلو حامضاً والرطب يابساً واليابس رطباً. وكان يقول: إن كل جوهر يحتمل ما يحتمل صاحبه لتجانسهما.

وكذلك كان يقول: إن قولَ مَن قال إن الأسودَ موافق للأسود توسع، وإنما سواد كل واحد منهما مثل سواد صاحبه، وإن المتماثلَين لا يتماثلان لمعنىً، وكذلك المختلفان لا يختلفان لمعنىً، وكذلك المتغايران من الجواهر والأعراض إنما يتغايران بأنفسهما.

وكان يقول: إن التماثلَ يجب بينَ المتماثلَين لاستوائهما في جواز وصف كل واحد منهما بمثل ما يوصف به صاحبه، لأنه إذا كان كل واحد منهما كذلك وسد أحدهما مسد صاحبه ونابَ مَنابَه وجازَ عليه جميع ما جازَ عليه كانَ مثلَه، وإذا استبد أحدهما بوصف لا يجوز على صاحبه وكان غيرَه، كان مخالفاً له.

وكان يقول: إن المتماثلَين والمختلفَين لا يتماثلان ولا يختلفان إلا أن يكونا غيرَين، ألا ترى أن مَن لا يصح أن يكونَ غَيراً لا يصح أن يكونَ مثلاً وخلافاً، كالشيء الواحد لا يصح أن يكونَ غيراً لنفسه ولا أن يكونَ مثلاً لنفسه ولا أن يكونَ خلافاً لنفسه، وكالبعض من الجملة لا يصح أن يكونَ مثلَها ولا غيرَها ولا خلافَها. وكذلكَ كانَ يحيل أن يقالَ لصفات

الله تعالى القائمة بذاته إنها مختلفة أو متماثلة(١).

وكانَ يحيل قولَ مَن قال إن الجنسَين إنما كانا جنسَين لاشتراكهما في صفة واحدة للنفس، وإن ذلك لو كانَ كذلك كانت الأشياء كلها متجانسة من قبَل أن كل شيء فلنفسه كانَ شيئًا لا لغيره، وأن لا معنى لقول القائل: إن الشيءَ لنفسه كان شيئًا أكثرَ من أنه لم يكن شيئًا لمعنى، وإن كل وصف استحقه الموجود لا لمعنى فهو لنفسه، وإن ذلك قد يكون بينَ مختلفَين كما يكون بين متفقَين. وإن المعتبَرَ في حكم التجانس والتماثل والاختلاف والمختلفَين ما ذكرنا من اعتبار استوائهما في جواز وصف كل واحد منهما بما يوصف به صاحبه، أو باستبداد أحدهما بما يستحيل على صاحبه، مع وجوب وصفهما بالتغاير.

وكان يحيل قولَ مَن يقول: إن شيئًا يخالف شيئًا، ويماثله من وجه آخر، وإن التماثلَ والاختلافَ إذا وقعا فإنما يقعان للنفس لا لمعنى ويستحيل أن يستحق الوصفان المختلفان للنفس أولمعنى واحد.

وكان يقول على هذا: لوكان اختلاف تركيب الإنسان والحمار يوجب اختلافَ جواهرهما، لكان اختلاف الطينتَين بالتربيع والتثليث يمنع أن يكونا جنسًا واحداً، فلما كنا نأخذ طينتَين فنجعل إحداهما مثلثةً والأخرى مربعةً ولا يبطل ذلكَ أن يكونا جنسًا واحداً، أن لو كانا كذلك كانا يتجانسان بالتثليث ولا يصح أن يتجانسا بغيره(٢)، ولو تجانسا بالتثليث وكانا أيضًا متجانسَين بالطينتَين ثم خرجا عن التجانس باختلاف التثليث والتربيع لكانا متجانسَين لا متجانسَين وهذا محال. وهذا يحق لك من قوله: إنه كانَ يأبى أن يتجانسَ الشيئان من وجه ويختلفان من وجه.

وكان ينكر قولَ من قال: إن حد الجسم أنه محتمل للأعراض، وكذلك ينكر قولَ من قال إن حد الجسم [أنه] قائم بنفسه، أو أنه قابل للأعراض، أو أنه شيء، من قبَل أن كل ذلكَ معان لا يقع فيها التزايد والتفاضل، ووصف الجسم بأنه جسم يقتضي معنى يصح فيه التزايد.

---

(١) لم يصح القول بأنها متماثلة أو مختلفة لانتفاء كونها غير الله تعالى، على المعنى المعهود عند الأشاعرة.

(٢) في المخطوطات الثلاث: بغيرهما.

وكذلك كان ينكر قولَ مَن ذهبَ من المعتزلة إلى أن معنى الجسم أنه طويل عريض عميق، من قِبَل أنه يستحيل على أصله أن يكونَ الحد مركباً من وصفَين يوجد أحدهما مع عدم الحكم، وقد يصح وجود طويل عريض ليسَ بجسم، ووصف الحد يجب أن يكونَ وصفاً واحداً يوجد الحكم بوجوده، ويعدم بعدمه لأجل عدمه لا لمعنىً آخر.

وكان يختار من العبارات في حد الجوهر أن يكونَ قابلاً للون واحد وحركة واحدة، لنفصلَ بذلك عن حد العَرَض والجسم والقديم تعالى؛ لأن العَرَض لا يصح عليه قَبول شيء أصلاً، والقديم تعالى لا يصح أن يقبلَ اللونَ والحركةَ، والجسم إنما يقبل لونَين وحركتَين، وأقل ما يقع عليه الاسم من ذلك جوهران.

وكان يقول: إن المحدثات وإن لم تخل من أن تكونَ جسماً أو عَرَضاً أو جوهراً، فإنها لم تكن محدَثةً لذلك، وإنما يوصف بعضها بأنه جوهر لمَا ذكرناه، وبعضها جسم لمَا فيها من التأليف، وبعضها بأنها عَرَض بأنه يعرض في الجسم والجوهر، ولا ينكر أن يوجدَ موجود يخلو من هذه الأوصاف، كما لا ينكر أن يوجدَ موجود ولا يكون محدَثاً.

وسنذكر هذا الباب عندَ ذكرنا قولَه في باب الاستشهاد بالشاهد على الغائب، ونذكر هذا ونحوَه بطريق المثال، ونكشف عن ذلك بأكثرَ من هذا الكشف إن شاءَ الله تعالى.

واعلم أنه كانَ يذهب إلى إحالة قول مَن قال إن الجسمَ مركب من أعراض جُمعت وأبعاض أُلِّفت، على خلاف ما حكى عنه بعض الغالطين عليه، بل كان يقول: إن العَرَضَ الواحدَ والأعراضَ الكثيرةَ حكمها سواء، من قبَل أن ما له من الحد والحقيقة لا يختلف بالقلة والكثرة، وما استحالَ عليه من التأليف في حال الانفراد استحالَ عليه في حال الكثرة. وحُكم العَرَض الواحد وشرطه أنه يستحيل أن يكونَ قائماً بنفسه محتملاً للعَرَض، وهذا الحكم لازم لجميعه وآحاده، والمؤتلف لا يأتلف إلا بتأليف قائم به. وإنما كان يقول: إن الأجسامَ جواهر مؤتلفة، وإن كل جوهر من ذلك يجوز أن يوجدَ مفرداً ويجوز أن يوجدَ مجامعاً لصاحبه ومفارقاً له، وإن المتلونَ هو ما قامَ به اللون، والجوهر الواحد لا بد أن يكونَ متلوناً واللون به قائماً.

وكان يقول في الجسم في حال حدوثه: إنه لا يخلو من أن يكونَ حادثـًا في مكان أو لا في مكان، فإن كان حادثـًا في مكان فهو ساكن فيه حالٌّ فيه، وإن كان حَدَثَ لا في مكان فهو بحيث أن لو وجدَ مكان كانَ فيه.

وكان يقول: إنه لا يصح أن يكونَ متحركـًا في حال حدوثه، من طريق امتناع تسميته بذلك من جهة اللغة لا من جهة العقول، وذلك أن أهلَ اللغة سموا الجسمَ متحركـًا إذا كان في مكان ثم انتقلَ منه إلى غيره، والجسم في حال حدوثه لم يكن كانَ في مكان قبلَه وانتقلَ عنه إليه، ولذلكَ لا يسمى ما فيه من الكون حركةً، ولكنه هو بمعنى ما يسمى حركة.

وكان يقول: إن السكونَ والحركةَ جنس الكون، وإنما يجري على الكون اسم حركة وسكون إذا حدثَ على وجه، فإذا كانَ كونـًا في مكان فهو سكون فيه، وإذا كان كونـًا عن مكان كانَ حركةً عنه، والجنس واحد، والتسمية مختلفة من طريقة اللغة.

وكان يقول: إن نفسَ الحركة عن المكان هي نفس السكون في غيره، وإن الشيءَ الواحدَ يصح أن يكونَ سكونـًا حركةً على وجهَين، كما يكون الشيء الواحد متحركـًا ساكنـًا معـًا، داخلاً خارجـًا معـًا، وقريبـًا بعيداً معـًا، على وجهَين.

كذلك يكون متحركـًا ساكنـًا على وجهَين، وهو أن يكونَ متحركـًا عن أحد المكانَين ساكنـًا في أحدهما، كما يكون الخارج من الطريق داخلاً إلى المسجد، فيكون دخوله المسجدَ هو نفس خروجه عن الطريق.

وكان يقول: إن السكونَ ليس بمعنى أكثرَ من كون الكائن في المكان الذي يحله من غير أن يراعيَ فيه أو يشترطَ وقتـًا أو وقتَين أوثلاثة، بل كان يقول: إن الأوقاتَ لا يمكن تحديدها في هذا الباب من طريق اللغة، ولا من جهة العقول إذ ليسَ حد من حده بوقتَين بأولى من قول مَن حده بثلاثة أوقات، وإذا تعارضَ ذلكَ وجبَ أن يقتصرَ على أقل ما يمكن أن يكونَ وقتـًا وحالاً لمَا يحدث، فلذلك كان الكون في المكان الأول في الحالة الأولى سكونـًا، والكائن به ساكنـًا فيه.

وكان يذهب إلى أن معنى الحلول والسكون سواء، وأنه إنما يصح أن يقال: حل

المكانَ وسكنَه إذا كان باقياً، ويصح أن يوجدَ أوقاتاً، وكان يمنع على هذا الأصل أن يقالَ للأعراض: إنها حلت الجواهرَ، من حيث إنه لا يصح أن يكونَ ساكناً فيها. فإذا أطلقَ ذلك فالمراد به أن يوجدَ به. وكان يستشهد فيما قالَ من معنى الحلول، وأنه السكون في المكان باللغة في قولهم: حل فلان ببطن فلان، وبوادي فلان، إذا نزلَ فيه وسكنَه. وكان يقول للمَحلة التي يسكنها الناس: مَحلةً.

وكان يقول: وصف الحلول في الحقيقة للجواهر دونَ الأعراض، ويقول: إن ذلكَ إذا أجريَ على الأعراض فتوسع؛ لأن السكونَ والحلولَ إنما هو لمَن يشغل المكانَ ويمنع مثلَه وغيرَه من كونه فيه معه، ولذلك لا يصح إلا في وصف الجواهر والأجسام. وكان يختار من هذه العبارات لفظَ الوجود ويقول: إن العَرَضَ يوجد بالجوهر لأن الموجودَ موجود لنفسه لا لمعنى، وربما عبرَ عن ذلك أيضاً بالقيام، ويقول: إن العَرَضَ قائم بالجوهر»، ويمنع أن يقال: «إنه حال بالجوهر؛ لأن الحالَ يقتضي حلولاً كما أن الساكنَ يقتضي سكوناً، ولا يصح أن يقومَ بالعَرَض عَرَض. وكان يقول: إن قياسَ السكون قياس الحلول، فكما أن الحلولَ في المكان لا يقتضي وقتَين وثلاثة، فكذلك السكون.

وذكرَ في بعض كتبه أن الحركةَ مماسة الجوهرَ، لمكان قد كانَ قبلَه مماسا لغيره بلا فصل، فقيلَ له: أرأيتَ لو خلقَ الله تعالى جسماً مماسا لجسم ثم أعدمَ الجسمَ الذي تحتَه وخلقَ بدلَه غيرَه، أليسَ كان الأول مماسا لجسم كان قبلَه مماسا لغيره وهو في محاذاة واحدة، فتقول إنه متحرك على هذا الأصل لأجل أنه قد ماس جسماً قد كان قبلَه مماسا لغيره؟ أجاب بأنّا لا ننكر ذلك، وأنّا نقولَ إنه متحرك.

وهذا هو مقتضى قوله في أن المتحركَ من الأجزاء المتلاصقة هي المنتقلة من أماكنها المماسة لغير ما كانَ لها مماسا من الأماكن، خلافاً لقول مَن قال إن الأجزاءَ الظاهرةَ والباطنةَ هي متحركة.

وكان إذا قيلَ له على هذا المذهب: فكيفَ تعذرَ نقل الوعاء الذي يكون فيه الزئبق أو غيره من الأجسام الثقيلة ولم يتعذر إذا لم يكن فيه شيء من ذلك، لولا أن المنقولَ جملة

الأجزاء ظاهرها وباطنها؟ أجاب بأن ما يتعدى محل القدرة على أصلي فليسَ بواقع تحتَ القدرة، ولا هو مَقدور بالقدرة التي ليست في محلها وإنما يحدث الله تعالى انتقالاً عند النقل وتحركًا عند التحرك، كما يحدث لونـًا وطَعمـًا ورائحةً عند حدوث بعض المعاني من أحدنا، لا أنه هو الذي أحدثَه، وإن كان قد حدثَ عند حدوث ما يقع منه.

وكان يقول: إنما قيلَ للجملة إنها متحركة والصفيحة الظاهرة منها الملاقية للجو المستبدلة أماكنَ هي المتحركة، من قبَل أنها متصل بها داخل في جملتها، وما جرى هذا المجرى أطلقَ عليه في اللغة الاسم إطلاقَه على المحل، كقولهم للإنسان الذي هو أجزاء كثيرة: إنه أسود، وإنما الأسود مَن قامَ به السواد، وأجزاء الإنسان قد لا تكون كلها أسود، ثم يقال للإنسان: إنه أسود، وهو إنسان بظاهره وباطنه، وقد تكون أجزاؤه الظاهرة على لون خلاف أجزائه الباطنة، فيعبر عن الجملة بما عليه أجزاؤه الظاهرة.

وكان يقول: إن الحركةَ عن المكان ترك السكون فيه، وضد له، وإن الحركةَ عن مكان تضاد الحركةَ عن مكان آخر. والأظهر من قوله في تجانس الحركات واختلافها: أنها قد تتجانس وتختلف، فما سدت إحداهما مسد صاحبتها فهو جنس واحد، وما لم يسد مسد صاحبه فهو مخالف، وكانت طريقته في اعتبار تماثل الجنسَين أن يسبرَ أحوالَ الموجودينَ المحدَثين؛ لأن التماثلَ لا يقع إلا بينَ المحدثات، فإذا علمَ أن ذاتَ كل واحد منهما مساولذات صاحبه ساد مَسَده، وجازَ عليه جميع ما جازَ على صاحبه، فهما مثلان، وإذا علمَ أن كل واحد منهما مستبد بوصف وحكم يستحيل على صاحبه مع كونه غيراً له، كانا مختلفَين.

وكان يأبى أن يقعَ الاختلاف والتماثل إلا بينَ الأشياء المتغايرة، ولذلك كان يأبى أن يقال: إن أحدى يدي القديم مثل اليد الأخرى، وإن كان لكل واحد منهما مثل وصف صاحبتها، لاستحالة كونهما غيرَين، واستحالة كونهما غيرَين لاستحالة وجود أحدهما مع عدم الآخر.

وكذلكَ كانَ ينكر قولَ مَن قال: إن علمَ الله تعالى مخالف لقدرته، وإن كان العلم مستبدا بأوصاف، لا تجري على القدرة، لاستحالة كون كل واحد منهما غيراً لصاحبه، وكان

يأبى قولَ مَن يقول: إن الاشتراكَ في صفة واحدة للنفس يقتضي تجانساً بين المشتركين فيها، ويجيز أن يشتركَ المختلفان في صفة للنفس، وفي صفات للنفس، وليس لقول القائل: صفة نفس عندَه معنى أكثر من أنها صفة مستحقة لا لمعنى ليس هو ذات الموصوف بها، أوما لا يقال ليس هو ذاته، ولا يقال هو هو.

وكان يقول: إن المختلفات بأنفسها تختلف، وكذلك المتماثلات، وكانَ لا يفرق بين قول القائل: اختلفا بأنفسهما أو لأنفسهما، ويقول: إن ذلك يرجع إلى معنىً واحد؛ وهو ثبوت استحقاق الوصف مع انتفاء معنىً لا يقال إنه النفس مما يكون به موصوفاً.

وكان يقول: إنه يلزم مَن يقول من نفاة الأعراض أن المتحركَ متحرك بنفسه أن تكونَ نفسه حركةً له، كما يلزم مَن قالَ من نفاة الصفات من المعتزلة إذا قالوا: إنه عالم بنفسه، أن تكونَ نفسه علماً.

وكان يقول: حدوث الشيء نفسه، وكذلك قدَمه وتقدمه ووجوده، وإن القديمَ مخالف للحوادث بنفسه ونفسه خلاف لها، وكذلك مغاير لها بنفسه، ونفسه غير لها.









فصل

في بيان مذهبه في معنى الإنسان وحده

اعلم أنه كان يقول: إن المرجع في ذلك إلى ما عرفَه أهل اللغة وأشاروا إليه بقولهم: إنسان، إذا سألناهم وقلنا لهم: ما الإنسان؟ فلما وجدناهم في الجواب عن ذلك عندَ السؤال يشيرون إلى هذا الجسد الظاهر المركب بهذا التركيب المبني بهذا الضرب من البنية المخصوصة، دلّ على أنهم وضعوا هذه التسميةَ لهذه الجملة، كما أنه إذا قيل لهم: ما النخلة؟ أشاروا إلى ما كانَ بهذه الهيئة المخصوصة من الأشجار.

وكان يقول: إن الذين مَسخَهم الله تعالى قردةً وخنازير، فقد كانوا ناساً قبلَ أن مَسخَهم اللهُ ﷻ قردةً وخنازير، ولم يكونوا ناساً في حال ما مَسخَهم، كما أن الذين سودَ الله تعالى وجوهَهم إذ كانوا بيضَ الوجوه قبلَ ذلك، فليسوا ببيض الوجوه في حال ما سودها، ولكن كانوا بيضَ الوجوه قبلَ ذلك، فسودها بعد بياضها.

وكذلك كان يقول في جبرائيلَ ﵇ لما أتى نبي الله ﷺ في صورة دحيةَ الكلبي: إني لا أمنع أن اللهَ تعالى لما جعلَه في صورة دحيةَ جَعلَه إنساناً، وأوجبَ له تسميةَ الإنسانية. قال: وإن أجابَ مجيب بأن اللهَ تعالى لم يجعله بصورة الإنسان من كل جهة في باطنه وظاهره، ولو فعلَ به ذلكَ لَلَزمَه أحكام الإنسانية ووجبَت له معاني البشرية، ولكن اللهَ تعالى لم يجعل له صورةَ الإنسان ولا ركبَه تركيبَه في ظاهره وباطنه.

وكان يقول: إن قولَ المعتزلة في أن الإنسانَ هذه الجملة، وإن هذه الجملةَ هي الفاعلة الحية القادرة، يضعف في النظر على أصولهم، وإن قولَ مَن قالَ منهم: إن الحي القادرَ هو الجزء، أجرى في القياس وأثبت في النظر على أصولهم، وإن ما لهم من المسائل والمعارضات عليهم على أصولهم فهي لازمة لهم ولا مَخلَصَ لهم منها. وقد ذكرَ بعضَ تلكَ المسائل

في كتاب النوادر وفي **النقض على الإسكافي** وفي كتاب **اللطيف**[١]. فمن ذلكَ أنه قال: إنهم إن قالوا لهم: إذا كانَ الإنسان هو الجزء عندَكم وهو ذو أبعاض وأجزاء، فحدثونا إذا حل الموت في بعض من أبعاضه فهل يجب أن يكونَ الإنسان ميتاً؟، فإن قالوا: الإنسان بكماله ميت، لزمَهم أن الحياةَ إذا حلت في بعض من أبعاضه كانَ الكمال حيا، وأن يكونَ الإنسان حيا ميتاً إذا حل في بعضه حياة وفي بعضه موت. وكذلك يلزمهم إن زعموا أن الموضعَ الذي حله الموت ليسَ بميت أن يزعموا أن الحركةَ تحل موضعاً فلا يكون متحركاً، وكذلكَ إن زعموا أن الموتَ إذا حل بعضَه كان بعضه ميتاً أن يقولوا: إن الحياةَ إذا حلت بعضَه كانَ بعضه حيا؛ لأن الحياةَ ضد الموت وهما يتعاقبان تعاقباً واحداً على الجزء أو الجملة تعاقبَ سائر الأعراض المتعاقبة المتضادة. وقال: وإن زعموا أن الموتَ إذا حل موضعاً كانَ ميتاً، وأن الحياةَ تحل موضعاً فلا يكون بها حيا، لزمَهم أن العجزَ إذا حل موضعاً كانَ عاجزاً، وأن القدرةَ تحل موضعاً فلا يكون قادراً.

وإذا أثبتوا موضعَ الموت ميتاً لزمَهم أن يثبتوا موضعَ العجز عاجزاً، وموضعَ القدرة قادراً، وموضعَ الحياة حيا. قال: ولا بد لهم من الإجابة إلى ذلك، فإذا أجابوا إليه قيلَ لهم: ما أنكرتم أنه جائز أن يفعلَ الله تعالى في بعض الإنسان قدرةً على الإيمان وفي بعضه قدرةً على الكفر، وأن يكونَ بعضه فاعلاً للإيمان، وبعضه فاعلاً للكفر، ويكون بعضه مستحقا للثواب وبعضه مستحقا للعقاب؟ قال: وإن زعموا أن الحياةَ إذا حلت في بعض الإنسان فليسَ بعضه حيا، وأن الموتَ إذا حل في بعضه كانَ بعضه ميتاً، أن الميتَ كان ميتاً لحلول الموت فيه، ولم يكن الحي حيا بحلول الحياة فيه؛ لأن الباريَ تعالى حي وليس بمحل للحياة. قيل: فما أنكرتم أن يكونَ الحي حيا لوجود الحياة به وأن الباريَ تعالى حي بحياة موجودة به وكذلك المحدَث؟ وما أنكرتم أن يكونَ بعض الإنسان حيا بالحياة القائمة به؟ فإن لم يجب ذلك لأن الحي لم يكن حيا لقيام الحياة به، جازَ أن تقومَ الحياة ببعضه ولا يكون الإنسان بها حيا؛ لأن الحي لم يكن حيا لوجود الحياة ببعضه.

---

(١) كذا في المخطوطات الثلاث، ولعل كتاب اللطيف هو نفسه كتاب: نقض اللطيف على الإسكافي، كما ورد سابقا في فصل: بيان مذهبه في باب التجوير والتعديل وما يتعلق بذلك.

فإن قالوا: الحي القادر يجوز أن يفعلَ، فلو كانت أبعاضه حيةً قادرةً جازَ أن يفعلَ بعضه الإيمانَ وبعضه الكفرَ، فيكون كافراً مؤمنًا في وقت. قيل: ولو كانَ في أبعاضه قدرة وحياة لجازَ أن يفعلَ بعضه الإيمانَ وبعضه الكفرَ، وإذا كانت القدرة قائمةً بالجزء من الإنسان، وليسَ بجائز أن يكونَ قادراً، فما أنكرتم أن يكونَ له قدرة على الفعل ولم يكن جائزاً أن يفعلَ؟ وإن كانَت القدرة لمَن لا يجوز منه الفعل، فما أنكرتم أن يكونَ الجسم قادراً وإن لم يكن جائزاً منه الفعل؟

قال: فأما ما سألوهم عنه من أن الأمرَ لو كان كذلك لم يَجز إذا فعلَ اللسان القذفَ أن يجلدَ الظهر على ما فعلَه اللسان الذي هو غيره من القذف، فهو عائد عليهم، وذلك بأن يقالَ لهم: إذا كانَ الكمال بالأمس هو الذي فعلَ القذفَ والزنا، ولم تكن التسعة الأبعاض قبلَ قطع العضوالعاشر منها فاعلاً للزنا، فكيفَ يعاقَب اليومَ على الزنا مَن لم يكن له فاعلاً قط؟ وقيل: أليسَ بعض الجسد فَعَلَ الزنا، فكيفَ يجب على الباقي من الأبعاض التوبة من الزنا؟ وهل تجب التوبة من الزنا على مَن لم يفعل الزنا قط؟ ونحو ذلك من المسائل التي دارت بينَ المعتزلة وأهل الإثبات في هذا الباب، وكان يحكم للقائلينَ بأن الإنسانَ جزء واحد لا ينقسم على مَن قال من المعتزلة: إنه الجملة، وإنها هي الحية القادرة الفاعلة.

وكانَ ينكر قولَ الفلاسفة في حدهم الإنسانَ: بأنه حي ناطق مائت، ويقول: إن ذلكَ حد مركب مما لا يصح اجتماعه من الحياة والموت، أو تكون العبارة فيه مستعملةً على المجاز، وإن الحد لا يجوز أن يكونَ مركبا من وصفَين يجوز وجود أحدهما مع عدم الحكم، وإن الملائكةَ والجن عندنا أحياء ناطقون يموتونَ إذا أَذنَ الله تعالى بموتهم وليسوا ناسًا.

فكذلك الطفل حي غير ناطق يموت وهو إنسان، وكذلكَ الأخرس، وليسَ إخراج الأخرس ما في ضميره بالإشارة نطقًا على أصولهم؛ لأن ذلك يوجب أن يكونَ القردة أيضًا ناطقةً؛ لأنها تعرف الإشارةَ وتظهر ما في نفوسها بالإشارة للإنسان. قال: ولا يخلو أن يكونوا أشاروا في ذلك إلى ما يمكن أن يكونَ أو إلى الوجود، فإن أشاروا فيه إلى ما يمكن من حدوث النطق والحياة لزمَهم أن يكونَ كل جسم إنسانًا؛ لأن كل جسم في العالَم يمكن

حدوث الحياة والموت والنطق فيه، وإن ذهبوا إلى حدوث ذلك فيه ووجوبه له، لزمَهم أن لا يكونَ في العالَم إنسان لاستحالة أن يجتمعَ في جسم واحد الحياة والنطق والموت، حتى يكونَ حيا ناطقـًا ميتـًا في حالة واحدة. وإن قالوا: معناه مَن حدثَت فيه حياة ونطق مع إمكان حدوث الموت له، لزمَهم أن لا يكونَ الطفل إنسانـًا إذ لم يجتمع له النطق والحياة، مع إمكان الموت، ولزمَهم أن لا يكونَ الميت إنسانـًا، ولا المغمى عليه إنسانـًا، ولا النائم؛ لأنه ليس لهم الحياة والنطق وإمكان الموت مع هذه المعاني.






فصل آخر

في إبانة مذاهبه في باب النفي والإثبات

اعلم أنه كان يقول: إن الإثباتَ هو الوجود، والنفي هو الإعدام، وإنَ قولَ القائل: أثبتَ الله العالَمَ، فمعناه: أوجدَه، وقوله: نفى الله كذا وكذا، فمعناه: أعدمَه. ثم يستعمَل في الخبر عن العدم وفي الخبر عن الوجود، فيقال لمَن قال: إن زيداً متحرك إذا كان صادقاً، إنه مثبت لحركته، وقوله: إنه متحرك إثبات لحركته، وإن قولَه: ليسَ زيد متحركاً، إذا كان صادقاً نفي لحركته وخبر عن عدم حركته. وإن ذلك تسمية للجسم وتثبيت للحركة وخبر عنها، وليس بإثبات لعين الجسم؛ لأن بغيةَ القائل في قوله: هل تحرك زيد؟ وهل خرجَ من المصر؟ ليس هي لأن يتعرفَ عينَ زيد وأنه موجود الذات في العالَم، وإنما بغية السائل خروج زيد وتحركه، وكذلك الجواب إنما وقعَ عن تحرك زيد وخروجه، وإن كانت التسمية تسميةً للجسم[1]. وكان يحيل قولَ مَن يقول: إن قولَ القائل: زيد متحرك، إثبات للجسم متحركاً، بل هو إثبات لحركته فقط، وتسمية لعينه بذلك.

وكان يقول: لو كان ذلك إثباتاً له وجه من الوجوه وجبَ في النفي مثله إذا قلنا: ليس زيد متحركاً، وأن يكونَ ذلك نفياً له ولحركته. قال: ويستحيل أن يكونَ الثابت الذات الذي قد وجبَ وجوده، وصح كونه منفيا على وجه من الوجوه؛ لأن النفيَ هو كل قول وعقد صح عندَه عدم الشيء، وأنه ليس بكائن إذا كان نفياً صحيحاً.

وكان يقول إذا قيل له: إن النفيَ عندك لا يقع على موجود، وإن قولَ القائل: زيد متحرك، إثبات[2] لحركته، فهل يجوز وجود إثبات لا يَثبت به شيء؟ أجابَ: بأنه لا يكون

---

(١) الحاصل أن النفي والإثبات عند الأشعري يُطلقان على معنيين؛ الأول: الوجود، والثاني: إيقاع النسبة الحُكْمة. ويقابله النفي، بمعنى الإعدام، ومنه الانتفاء بمعنى العدم، وكذلك بمعنى سلب النسبة الحكمية.

(٢) في المخطوطات الثلاث: يثبت

إثبات إلا لمثبَت، وأن المثبتَ بقول القائل: زيد متحرك هو حركة زيد، فإذا قيلَ له: أفتقولونَ إنه مثبت متحركـًا؟ أبى ذلك وقال: لست أقول ذلك، بل أقول: إن المثبَتَ بهذا القول هو الحركة، والمسمى بقولنا: متحرك هو الجوهر الذي وجدت به الحركة. فإذا قيل له: فإنه يجب على قولكَ هذا أن تكونَ الحركة متحركةً؟ قال: لا يجب ذلك؛ لأن الإثباتَ إثبات للحركة، كما أن الأمرَ لزيد بأن يكونَ متحركـًا أمر بالحركة، وقدرته على أن يكونَ متحركـًا قدرة على حركته، لا على نفسه، وكذلك مدحنا إياه على أن تحركَ ولومنا على أن تحركَ، مدح ولوم على الحركة وللحركة، ولا يجب لذلك أن تكونَ الحركة متحركةً.

وكان يقول إذا قيل له: إذا قلت إن النفيَ لا يقع على الموجود، فكيفَ يصح قولك: ليس الجسم قديمـًا وليس البارئ تعالى محدَثـًا وليس البياض سواداً، وكل ذلكَ نفي وقعَ على الموجود؟ أجاب بأنا لسنا نقول: إن ليس في هذه المواضع المراد بها النفي على الحقيقة، بل ذلكَ ههنا مستعار والمراد في ذلكَ الإثبات؛ لأن أعيانَ هذه الأشياء موجودات، ولا يجوز أن يكونَ المنفي ثابتـًا موجوداً، كما أنه لا يجوز أن يكونَ الشيء موجوداً معدومـًا كائنـًا غيرَ كائن في وقت واحد، وقولنا: ليس الجسم قديمـًا، فلم نرد به النفيَ، وإنما أريدَ به أن الجسمَ موجود إلى غاية لم يكن قبلَها كان موجوداً، وقولنا: ليس البارئ تعالى محدَثـًا، معناه أنه لم يزل كائنـًا موجوداً لا إلى أول، فلذلك لم يكن نفيـًا، وكذلك قولنا: ليس البياض سواداً، فالمراد به أنه مخالف للسواد، وكذلك قولنا: ليس زيد عمراً، فالمراد به أنهما متغايران، وكل ذلك قد رجعَ إلى الإثبات، قال: ولسنا نأبى استعمالَ هذه العبارة في غير النفي على التوسع.

قال: ومن عبارات النفي قولهم: لا، وليس، وما. فأما ليس: فتختص بنفي ما في الحال إذا قالَ القائل: ليس يذهب زيد، فالمراد به نفي ذهابه في الحال. وأما قولهم: لا، فهو نفي يعم الأزمانَ الماضي والمستقبلَ والحالَ، وكذلك قولهم: ما، إذا كان المراد به النفي، ولم يكن في معنى: الذي.

قال: فإن قالَ قائل: فإن قلتم إنه يجوز أن يعلم الشيء ويجهلَ من وجهَين، فلمَ لا يجوز أن يُنفى ويثبتَ من وجهَين؟ قال: لا يجب ما سألت؛ لأن إثباتَ المثبِت للشيء قد يكون خبراً عن وجوده، أو عقداً على وجوده، وقد يكون إثبات المثبِت للشيء أن يكونَ

الشيء به ثابتاً موجوداً، كالفعل الذي يكون موجوداً بفاعله، وحكم النفي أن يكونَ خبراً عن عدم الشيء وانتفائه، أو عقداً على عدمه وانتفائه، أو يكونَ معدوماً شيئاً بأن يفعلَ له نفياً إذا كان مما يجوز أن يبقى، أو بأن لا يفعلَ له بقاء في حال كان يجوز أن يبقى فيها. ولا يصح أن يكونَ الشيء موجوداً معدوماً معاً في حالة واحدة، كائناً غيرَ كائن في وقت واحد، فلم يجز أن يكونَ مثبتاً منفيا في وقت واحد. ولما جازَ أن يعلمَ الشيءَ من يعتقده على خلاف ما هو به، كالدهري الذي يعلم الجسمَ موجوداً، ويعتقده قديماً، وكان اعتقاده الشيءَ على خلاف ما هو به جهلاً به. جازَ أن يعلمَ الشيءَ ويجهلَ من وجهَين، ولا يجوز أن يكونَ الشيء مثبتًا منفيًا من وجهَين؛ لأن النفيَ لا يقع على موجود في الحقيقة، كما لا يقع الإثبات على معدوم في الحقيقة، ولا يصح أن يكونَ المعدوم ثابتاً كائناً.

وكانَ أجرى طرقه في إثبات أعراض الجسم وصفات البارئ تعالى من جهة النفي والإثبات، وسبيل استدلاله بذلكَ أنه كان يقول: إثبات الجسم متحركاً لا بد أن يكونَ له مثبت، ولا يخلو أن يكونَ ذلكَ المثبت عينَ الجسم أو حركته. فبطلَ أن يكونَ عين الجسم هو المثبت بذلك؛ لأن غرضَ المثبت لذلك ليس هو الخبر عن وجود عينه وكونها، بل غرضه في الإخبار عن حركته. ولو كانَ المثبت بذلك عينَ المتحرك لكانَ المنتفي بهذا القول عينَ المتحرك أيضاً إذا قال القائل: ليس الجسم متحركاً، ولو كانَ كذلك كانَ معدوماً متحركاً موجوداً كائناً وهذا محال. فعلمَ أن المثبتَ بهذا الإثبات هو الحركة لا عين المتحرك. وبمثل هذه الطريقة يستدل في إثبات العلم للعالم شاهداً وغائباً، ويحيل قولَ مَن يقول: إن الإثباتَ للعالم علماً[1] ليس بإثبات للذات مطلقاً، بل هو إثبات لذات على صفة أو حال.

ويقسم هذا الكلام إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرناها بأنها لا تخلو من أن يكونَ إثباتاً للذات فقط أو للصفة أو لهما.

وقد بينا فسادَ قول مَن يقول: إن ذلكَ إثبات للذات والصفة؛ لأن ذلك يوجب أن يكونَ المثبت بهذا القول شيئَين وموجودَين وثابتَين، وهذا خلاف قولهم، وإن كانَ المثبَت بهذا القول هو الحركة والعلم، وهو الصفة، فذلك ما قلناه وبالله التوفيق.

---

(١) في المخطوطات الثلاث: إن الإثبات للعالم عالما.




فصل آخر

في إبانة مذهبه في المعلوم والمجهول، وإيضاح أجوبته في فروع هذا الباب

اعلم أنه كانَ يقول: إن الذاتَ الواحدةَ يصح أن يعلمَ ويجهلَ بعلم وجهل متغايرَين، ويصح أن يعلمَ الذاتَ الواحدةَ بعلمَين مختلفَين لعالِم واحد، ولا يصح أن يعلمَ الذاتَ الواحدةَ بعلمَين مثلين لعالِم واحد في حالة واحدة.

وكذلك يقول: إنه يصح أن يجهلَ بجزءَين من الجهل مختلفَين، ولا يصح أن يجهَلَ بجهلَين متفقين في وقت واحد.

وكان يستدل على أن الشيءَ الواحدَ يصح أن يكونَ معلوماً من وجه مجهولاً من وجه آخرَ بأن الدهري يعلم الجسم موجوداً باضطرار، وهو مع ذلكَ يعتقد أن الجسمَ قديم، فلا يخلو اعتقاده بأن الجسمَ قديم أن يكونَ اعتقاداً لقدَم بارئه وخالقه أو لقدَم الجسم. فإن كان اعتقاداً لقدَم بارئه وجبَ أن يكونَ عقَده أن الجسمَ قديم صواباً، وأن يكونَ طاعةً إذا كانَ اعتقاداً لقدَم بارئه وخالقه، وإن كانَ اعتقاداً لقدَم الجسم فلا يجوز أن يكونَ اعتقاده أن الجسمَ قديم علماً؛ لأنه لو كان علماً[1] لوجبَ أن يكونَ الجسم قديماً لم يزل موجوداً؛ لأن العلمَ يجب أن يكونَ على حقيقة ما المعلوم عليه، وإن كان جهلاً فقد جهلَ الجسمَ باعتقاده أنه قديم وعلمه باعتقاده أنه موجود، وصح أن يؤدي إلى ما قلناه، وأن مجراه مجرى كون الجسم مخبراً عنه أنه موجود، موصوفاً بأنه موجود ومخبراً عنه أنه موجود، معتقداً أنه قديم، وكذلك قد يكون معلوماً أنه موجود مجهولاً باعتقاد المعتقد أنه قديم.

---

(١) العلم هو الاعتقاد المطابق للواقع عن دليل، فلو كان اعتقاد الدهري بأن «الجسم قديم» علما، لكان هذا الاعتقاد من حيث كونُه علما مطابقا للواقع، فيكون الجسم قديما.

قال: وكل علة تمنع أن يكونَ الجسم معلومـًا مجهولاً من وجهَين، فهي بعينها تمنع أن يكونَ معتقداً موصوفـًا مخبراً عنه من وجهَين، وكل علة تجيز ما ذكرناه من الاعتقاد بالخبر والوصف، فهي بعينها تجيز ما عارضناهم به من العلم والجهل.

قال: وقد يعلم الدهري الجسمَ موجوداً اضطراراً، ويجهل أنه محدث، ولن يجوزَ أن يكونَ جهله بأنه محدَث جهلاً بمحدثه، كما يكون العلم بأن الجسمَ متحرك علمـًا بحركته، والعلم بأن البارئ محدث علمـًا يكون الحوادث منه؛ لأن العلمَ بأن الجسمَ متحرك لما كان علمـًا بحركته كانَ الوصف له بأنه متحرك إنما صح لوجود حركته. وكذلكَ لما كانَ العلم بالبارئ تعالى أنه محدث علمـًا بكون المحدَثات منه، كان الوصف للبارئ تعالى بأنه محدِث إنما صح لوجوده المحدَث منه.

فلما لم يكن المحدَث موجوداً لوجود البارئ تعالى إذ كانَ البارئ تعالى لم يزل موجوداً قبلَ كونه، علمَ أن العلمَ بأن الجسمَ محدَث علم به، والجهل بأنه محدَث جهل به، وهذا يصحح ما قلنا إن الذاتَ الواحدةَ تكون معلومةً مجهولةً من وجهَين.

واعلم أن المرادَ بقولنا من وجهَين: طريقا العلم من باب الضرورة والاستدلال، لا وجهَي العلم والمعلوم، وذلكَ أن طريقَ العلم بوجود العالم ضرورة، وطريق العلم بأنه محدَث استدلال، ولا ينكر أن يوجدَ العلم بوجوده ضرورة، ولا يوجد العلم بحدوثه إذا أعرضَ الجاهل به عن طريقة النظر على الوجه الذي يؤديه إلى العلم بحدوثه.

وكانَ يقول: لا يجوز أن يكونَ الشيء معلومـًا مجهولاً من وجه واحد؛ لأن العلمَ بالشيء يضاد الجهلَ به من وجه واحد، وليس كذلكَ العلم به والجهل به من وجهَين. ألا ترى أن المعتقدَ إذا اعتقدَ الجسمَ موجوداً واعتقدَه قديمـًا فقد علمَه موجوداً من حيث اعتقدَه على ما هو به، وجهله محدثـًا من حيث اعتقدَه على خلاف ما هو به؟ ولم يَجب أن يعلمَه موجوداً مَن يجهله موجوداً من وجه واحد، ألا ترى أنه قد يصح أن يخبرَ عنه أنه موجود، أويصفه بالوجود مَن لا يصفه بالحدث، ويخبرَ عنه به، ولا يلزم أن يصفَه بالوجود مَن لا يصفه به معـًا ويخبر عنه بالحدث من لا يخبر عنه به؟ فكذلكَ لا يجب إذا علمَه العالِم من وجه، وجهلَه من غيره، أن يجهلَه ويعلمَه من وجه واحد.

وكان يقول: إنه لا يصح أن يقدرَ على الشيء ويعجزَ عنه من وجهَين، ويفرق بينَ ذلك وبينَ جواز أن يعلمَ من وجه، ويجهل من غيره، بأن الإنسانَ لا يصح أن يقدرَ على الشيء إلا وقدرته على الشيء قدرة على أن يكتسبَه في قولنا، وعلى أن يفعلَه في قول مخالفينا، وأن كل مقدور للإنسان فإنما يقدر أن يكتسبَه وما يعجز عنه، فإنما يعجز أن يكتسبَه فقط. فلما كان كذلك لم يَجز أن يقدرَ عليه من يعجز عنه؛ لأن ذلك يوجب أن يكونَ قادراً على اكتسابه عاجزاً عن اكتسابه، فلما لم تكن القدرة عليه من وجهَين مختلفَين، ولا العجز عنه من وجهَين مختلفَين، لم يَجز أن يقدرَ عليه مَن يعجز عنه، ولما كانَ الإنسان قد يعلم الشيءَ من وجهَين مختلفَين، مثلَ أن يعلمَه موجوداً ثم يعلمَه محدثاً بعد ذلك، جازَ أن يعلمَه من أحد الوجهَين من يجهله من الوجه الآخر إذ قد صح أن يعلمَه موجوداً مَن يجهله محدثاً، ويعتقده موجوداً مَن يعتقده قديماً.

واعلم أنه كان يحيل أن يعجزَ العاجز إلا عما لا يستحيل أن يقدرَ عليه؛ لأن مَن أعجزَه عن الشيء يجوز أن يقدرَه عليه، كما أن مَن خلقَ جهلَه به فجائز أن يخلقَ علمَه به بدلاً من جهله. ويستحيل أن يكتسبَ المكتسب الحركة حركةً والحركة عرضاً لما لم يَجز أن تكونَ الحركة حركةً وعرضاً باكتسابه ولا بقدرته، فلذلكَ لا يصح أن يقال: إن الإنسانَ قادر أن يكتسبَ الحركةَ حتى تكونَ الحركة مقدورًا له اكتسابها حركة، ومعجوزاً عنه في كونها عَرَضاً.

وكان يقول: كما لا يلزم أن يكونَ الشيء مقدوراً معجوزاً من وجهَين قياساً على أن الجسمَ قد يعتقد أنه موجود مَن يعتقد أنه قديم، كذلك لا يجب أن يقدرَ على لا شيء من يعجز عنه، قياساً على أنه يعلمه مَن يجهله من وجهَين. قال: وليس قياس العلم والجهل قياس القدرة والعجز، ولوكان قياسهما واحداً لوجبَ أن يكونَ ما كانَ معجوزاً للإنسان مجهولاً له، وما استحالَ أن يكونَ مقدوراً له استحالَ أن يكونَ معلوماً له، وأن يكونَ ما جازَ العلم به جازَت القدرة عليه.

وكان يحيل قولَ مَن ذهبَ من النجارية إلى أن الإنسانَ يصح أن يقدرَ على كسب الشيء، ويعجزَ معَ ذلك عن خلقه، ويقول: إن الخلقَ ليس بمقدور للإنسان من حيث الخلق، ولا يصح أن يكونَ معجوزاً أيضاً من حيث الخلق.

وكان يقول: لا يجوز أن يكونَ الشيء الواحد كسباً لزيد وخلقاً له من وجهَين، كما كان معلوماً مجهولاً من وجهَين لأجل أن معنى الخالق أنه فعلَ بقدرة قديمة، فلما استحالَ أن يفعلَ الإنسان بقدرة قديمة استحالَ أن يكونَ خالقاً، وأن يكونَ الكسب له خلقاً بوجه من الوجوه. وكانَ يدل على ذلك بأن القديمَ لم يخلق شيئاً إلا وقد فعلَه بقدرة قديمة، واستحالَ أن يكونَ للإنسان قدرة قديمة، فاستحالَ أن يكونَ خالقاً. وإذا قيل: ما أنكرتَ أن معنى الإحسان من البارئ تعالى أنه وقعَ منه بقدرة قديمة، ويستحيل من أجل ذلك أن يكونَ الإنسان محسناً؟ قال: ليسَ معنى الإحسان من حيث إنه إحسان أنه وقعَ بقدرة قديمة؛ لأنه قد يقع بها ما ليسَ بإحسان، كنحو ما يخلقه[1] لغيره ومن غيره، وإن الإحسانَ قد يكون بمعنى العلم، وإن البارئَ تعالى لم يزل محسناً كيفَ يفعل، بمعنى لم يزل عالماً، وليس إحسانه كيفَ يفعل فعلاً، وإذا لم يكن معنى أن البارئَ تعالى محسن أن الإحسانَ وقعَ منه بقدرة قديمة لم يجب أن ننفيَ أن يكونَ الإنسان محسناً بمثل ما به، نفيناً أن يكونَ خالقاً.

قال: وكذلكَ الجواب عن قولهم إذا قالوا إن البارئَ تعالى عادل، لأنه خلقَ العدلَ بقدرة قديمة فلا يجب أن يكونَ الإنسان عادلاً؛ لأن اللهَ تعالى قد يخلق عدلاً للسهم عن الهدف، فيكون السهم به عادلاً عن السنن، وليس السهم لعدله فاعلاً، كما يقال جارَ عنه، وتحرك السهم، وزالَ، واضطربَ، فلما علمنا السهمَ عادلاً عن الطريق باضطرار، ورأيتَ الدلالةَ على أنه ليس بفاعل للعدل ولا لغيره بطلَ أن يكونَ معنى العادل: أنه فعل العدل بقدرة قديمة، وثبتَ أن معناه ما قلنا، فلم يَجب أن لا يكونَ الإنسان عادلاً، وأن لا يكونَ العدل عدلاً له.

قال: ويصح أن يعلمَ الإنسان الشيءَ اليومَ ويجهله غداً، ويصح أن يعلمَ اليومَ ويجهلَه غيره، ولا يجب أن يكتسبَه ثم يخلقَه أويخلقَ اليومَ ما يكتسبه غيره، فلم يَجب أن يكونَ مخلوقاً مكتسباً من وجهَين قياساً على أنه معلوم مجهول من وجهَين.

---

(١) يوجد كلمة غير واضحة في المخطوطات الثلاث لم نثبتها في النص، حيث لم يختل المعنى بعد حذفها.

وكان يقول: إن العلمَ يستحيل أن يكونَ جهلاً بوجه من الوجوه، لا من وجه واحد، ولا من وجهَين، وإن الإرادةَ كراهة بوجه من الوجوه، وإن الأمرَ نهي على وجه، وكانَ يفرق بينَ ذلك أن الموجبَ للشيء ناه عن ضده واجباً، والمريد للشيء كاره لتركه، إذا كانَ له ترك لازماً، وليس يجب في العالم بالشيء أن يكونَ جاهلاً به أو بضده.

وكان يقول: بينَ أن يكونَ الشيء معلوماً مجهولاً لواحد من وجهَين، وبينَ أن يكونَ الشيء الواحد علماً وجهلاً من وجهَين، فرق؛ ألا ترى أنه يصح أن يكونَ الشيء الواحد معلوماً مجهولاً لاثنين، ومعلوماً مجهولاً لواحد في وقتَين، ولا يصح أن يكونَ علماً جهلاً لاثنين وعلماً جهلاً في حالتَين؟

وكما لا يلزم إذا علمَ الجسمَ موجوداً مَن جهلَه محدثاً، واعتقدَه موجوداً مَن اعتقدَه قديماً، أن يكونَ العلم به موجوداً جهلاً به محدثاً، وكذلكَ قد يخبر عن الجسم بأنه موجود، ويصفه بالوجود مَن يخبر عنه أنه قديم ويصفه بالقدَم ويخبر عنه بالوجود مَن يخبر عنه أن اللهَ خلقَه وأحدثَه، ولا يجب أن يكونَ الخبر عن أنه موجود خبراً عن أنه قديم، أوخبراً عن أن اللهَ تعالى أحدثَه، وإن كانَ المخبر عنه واحداً، فلذلك لا يجب أن يكونَ العلم جهلاً؛ لأجل أن الذي علمَ وجهلَ شيء واحد.

وكان يقول: لا يجوز أن يكونَ الشيء الواحد مفعولاً متروكاً من وجهَين، ويجوز أن يكونَ معلوماً مجهولاً من وجهَين. وكان يفرق بينَهما بأن ما تركَه التارك فمعدوم لتركه له، وما فعلَه الفاعل فهو موجود، ويستحيل أن يكونَ المفعول متروكاً، والمعدوم مفعولاً، وفي أن يكونَ مفعولاً متروكاً ما يجب أن يكونَ موجوداً معدوماً في حال، ولا يصح أن يكونَ موجوداً معدوماً معاً، كما لا يصح أن يكونَ وأن لا يكون. وليس في أن يعلمَه من وجه ويجهلَه من وجه ما يوجب أن يكونَ موجوداً معدوماً، وقد وجدنا في العالَم مَن عَلمَ جسماً موجوداً، وجهلَ أنه محدَث، وقد قامَت الدلالة على أن العلمَ بأن الشيءَ محدث علم به، والجهلَ بأنه محدَث جهل به، فثبتَ ما قلناه من جواز أن يعلمَ بالشيء مَن يجهله، ولم نجد أحداً يفعل شيئاً ويتركه معاً في الحال.

وكان يقول. إن الشيءَ الواحدَ يجوز أن يكونَ مأموراً به منهيا عنه من وجهَين، وذلكَ نحو أن يكونَ الأمر به أمراً بأن يكونَ، وذلك نهي أن لا يكون.

وكذلك كان يقول: إنه لا ينكر أن يكونَ الشيء الواحد مراداً أن يكونَ، مكروهـاً أن لا يكون؛ لأن الإرادةَ أن يكونَ كارهة أن لا يكون.

وكان يقول: إن فَرَقَ مفرق بينَ المعلوم والمجهول والمأمور به والمنهي عنه، فأجازَ أن يكونَ معلومـاً مجهولاً، ولم يجز أن يكونَ مأموراً به منهيا عنه، بأن الشيءَ إنما يفعل من وجه واحد لا من وجهَين، والأمر به أمر بأن يفعلَ. فلذلك لم يجز أن يؤمرَ به من وجه، وينهى عنه من وجه، والشيء الواحد قد يعلم من وجوه، فلهذا جازَ أن نعلمَه من وجه ونجهلَه من وجه وغيره.

قال: وجوابنا أن الشيءَ الواحدَ لا ينكر أن يكونَ مأموراً به منهيا عنه من وجهَين، مراداً مكروهـاً من وجهَين، كنحو قتال المشركينَ بعضهم لبعض، فهو مكروه لنا؛ لأنه معصية الله تعالى، ومراد لأنه اشتغال عن قتالنا، وكذلكَ نريد شربَ الدواء للمنفعة، ونكرَهه لكراهة الطباع ونفور النفس عنه.

وكان يجيب عن سؤال من يسأله فيقول: إذا جازَ أن يُعلمَ الشيء من وجه ويجهلَ من وجه آخر، فلمَ لا يجوز أن يتحركَ الجسم ويسكنَ من وجهَين في وقت واحد؟ بأن يقولَ: إن ذلكَ جائز لأن الصفيحةَ العليا من الإنسان ساكنة على الصفيحة التي تليها، متحركة عما كانت تلقاه من الجو إذا حركَ الإنسان رأسَه من جهة إلى جهة، فهي ساكنة على مكان، متحركة عن غيره في حال سكونها عليه. فقد صح أن كونَ الإنسان في وقت واحد متحركـاً ساكنـاً من وجهَين جائز، وأن حركتَه إلى المكان هي سكونه فيه، وهي حلوله وكونه فيه. وكان يحيل على أصله أن يكونَ الشيء الواحد موافقـاً للشيء مخالفـاً له من وجهَين، مع تجويزه أن يكونَ معلومـاً مجهولاً من وجهَين.

ويفرق بينَهما بأن المتفقَين والمختلفَين بأنفسهما يتفقان ويختلفان، وليسَ بجائز أن يكونَ الموافق بنفسه مخالفـاً بنفسه؛ لأن ذلك يوجب أن جهةَ الاتفاق هي جهة الاختلاف،

لما كانَ الاتفاق والاختلاف يرجعان إلى النفس. قال: ولم نزعم أن الشيءَ يعلَم من حيث يجهل، فلزمَنا أن يوافقَ من حيث يخالف؛ لأنا لم نقل إنه يعلمه موجوداً مَن يجهله، ولا قلنا يعلمه محدثاً مَن يجهله محدثاً. وليس المعلوم الذي نعلمه معلوماً لنا بنفسه، فيستحيل أن يكونَ مجهولاً، كما أن الموافقَ بنفسه موافق ويستحيل أن يكونَ موافقاً بما به كان مخالفاً.

وكان يقول: إن الجوهرَين لو اتفقا بالسواد الذي فيهما، واختلفا لسواد أحدهما وبياض الآخر، للزمَ في الشيء الواحد إذا كانَ أسودَ في حال، أبيضَ في أخرى، أن يكونَ مخالفاً لنفسه بالبياض بعدَ السواد، كما كانَ مخالفاً لغيره بذلك، ولَلَزمَ أن يكونَ في حال موافقاً لنفسه مخالفاً لها في أخرى، إذا كانَ فيهما أسود أبيض، كما إذا كانَ الشيئان أسودَين لوجود سوادَين فيهما، لزمَ إذا حل السواد في الشيء الواحد أن يكونَ أسود. وإذا كانَ كذلك كان في اتفاق المختلفين بأنفسهما ما يوجب أن يكونا اتفقا من حيث اختلفا، والذي قلنا في المعلوم والمجهول لا يوجب هذا القولَ علينا؛ لأنا لم نجعل الشيءَ معلوماً من حيث كان مجهولاً.

وكان يقول إذا قيل له: هل يجوز أن يعلمَ الباريَ تعالى موجوداً مَن يعتقده جسماً؟ قال: لا يخلو قولكَ من أن يكونَ أردتَ به: هل يجوز أن يعلمَ وجودَ الباريُ تعالى من يسميه جسماً ولا يعطيه معانيَ الأجسام؟ وإن أدرتَ هل يجوز أن يعلمَ وجودَ الباريُ تعالى من يعتقده مؤلفاً ذا أجزاء متصلة وأبعاض متلاصقة؟ أم هل يجوز أن يعلمَ وجودَ الباريُ جسماً مَن لا يعطيه معانيَ الأجسام؟ قال: فليسَ بمستنكَر عندنا أن يعلمَ وجودَه من يسميه بذلك، ولكنه يغلط في تسميته بذلك.

وكان يقول: إن اعتقادَ المعتقد أن الباريَ تعالى أشياء وأبعاض، وأنه ليس بشيء واحد، جهل بالباريُ ﷻ ومحال أن يجهلَ الباريَ تعالى من يعلمه موجوداً.

كما أن مَن اعتقدَ أن زيداً الذي يشاهده مؤتلفاً متبعضاً هو القديم الذي لم يزل كائناً موجوداً، فقد جهلَ الباريَ تعالى وكفرَ به؛ لأن الباريَ تعالى غير زيد، فكذلكَ اعتقاد مَن اعتقدَ أن الباريَ تعالى أجزاء متصلة، وأبعاض متلاصقة، كفرَ به وجَهل؛ لأن الباريَ سبحانَه شيء واحد وليسَ باثنين، وهو غير الأبعاض المتصلة والأجزاء المتلاصقة.

وكان يقول: يجوز أن يعتقدَ المعتقد أن للأشياء محدثـًا، ويعتقدَ مع ذلك أنه ذو أبعاض وأعضاء، ولكنه لا يكون اعتقاده أن للأشياء محدثـًا علمـًا بالله تعالى، وإنه ليس قياس العلم قياس الاعتقاد الذي ليس بعلم، ألا ترى أنه قد يعتقد أن للأشياء محدثـًا مَن يعتقده بعض مَن تلقاه في الطرقات، كنحو الغلاة وأصحاب الحلول؟ وليس يجوز أن يعلمَ أن للأشياء محدثـًا مَن يعلمه أنه زيد الذي تلقاه في الطريق، أومَن يعتقد أنه زيد.

وكان يقول: إن مَن اعتقدَ نفيَ علم الله تعالى فلا يصح أن يعلمَه أنه عالم، مع اعتقاده لنفي علمه. وكذلك كان يقول في سائر الصفات المشتقة، وأن العلمَ بأن العالمَ عالم عَلمَ بعلمه، وكذلك العلم بأن القادرَ قادر علم بقدرته.

وكان إذا قيل له: هل يجوز أن يعلمَه عالمًا مَن يجهله قادراً؟ أجابَ بأنَ ذلك من طريق العقول غير ممتنع؛ لأن العلمَ بأنه عالم علم بعلمه، والعلمَ بأنه قادر علم بقدرته، ولا ننكر أن يعلمَ علمَه مَن لا يعلم قدرتَه، أو يعلمَ قدرتَه مَن لا يعلم علمَه، ولكن الأمةَ قد أجمعَت على أنه لا يصح أن يكونَ المكلف مؤمنـًا كافراً في حال، والجهل بصفة الله تعالى كفر، كما أن العلمَ بصفاته إيمان. وكان يقول: لا ننكر أن يعلمَه موجوداً مَن يجهله قديمـًا من طريق العقول، فكذلك لا ننكر أن يعلمَه موجوداً مَن يحيل رؤيتَه، وإن كان كل موجود فجائز أن يرى، كما لا ننكر أن يعلمَ وجودَ الجسم مَن يجهل حدثَه، وإن كانَ لا جسمَ إلا محدثـًا.

وكان يقول: إن نفاةَ الأعراض قد أدركوا الألوانَ وعلموها ضرورةً، وإنما جهلوا أنها غير الجسم، فهي معلومة لهم وجوداً، ومجهولة لهم غيراً للجسم، وكذلك قد علموا علمَهم بأنفسهم ضرورةً، وإن توهموا أن علمَ العالم هو لا غيره، قال: وهذا كاعتقاد مَن يعتقد في اللحية المخضوبة بالخطر أن الخطرَ هو اللحية، وهو قد علمَ الخطرَ من حيث أدركَه، وإن توهم أنه نفس اللحية.

وعلى هذا الباب كان يجري القولَ في سائر المدركات، فأما المعلوم نظراً واستدلالاً فإنه كان يقول: إن مَن اعتقدَ نفيَه فلا يجوز أن يعلمَه بوجه من الوجوه؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكونَ معلومـًا مجهولًا من وجه واحد، وذلك محال.



وكان يأبى قولَ مَن يقول: إن السوادَ يعلم موجوداً، ثم يعلم محدثاً وعَرَضاً ولوناً، وغيرَ ذلكَ بأن ذلك يرجع إلى أحوال للسواد وصفات زائدة على الذات، بل كانَ يقول: إن العلمَ به محدثاً والعلمَ به سواداً يتعلقان بذات واحدة، والذي علمَ ما علمَ حينَ علمَ محدثاً هو النفس التي علمَ ما علمَ حينَ علمَ موجوداً.

وكان يقول: إن الفوائدَ في أخبار المخبرين وأوصافهم، وعلوم العلماء بذلك، هي التي تتزايد، فأما الذات الواحدة فلا تَزايدَ فيها.

وكان يقول: إن مَن أنكرَ هذا من قولنا، وزعمَ أن العالمَ إذا علمَ اللونَ سواداً بكونه سواداً، فقد علمَه على صفة زائد على كونه نفساً، أن ذلك يوجب عليه القولَ بالمعاني وتسلسلها إلى ما لا نهايةَ له. وذلكَ أن تلكَ الصفةَ الزائدة، والحال لا تخلو أن تكونَ معلومةً أو لا، فإن كانت معلومةً فليسَت هي معلومةً أنها صفة مطلقاً، إذ ليسَ كل صفة فهي ما له كانَ السواد سواداً، بل هي صفة زائدة خاصة. وإذا علمتَ كذلك لم تقتض صفةً أخرى، إذ لو كانَ كذلكَ لاقتضَت كل صفة صفةً إلى ما لا يتناهى، وذلك محال. فعلمَ باستحالته فساد قول مَن قال: إن العلمَ بالسواد سواداً علم بصفة له زائدة، وحال له متجددة، وثبتَ ما قلنا أن الذاتَ الواحدةَ يعلم بعلم، ثم يعلم بعلم آخرَ خلاف ذلك العلم، ويكون متعلق العلمَين معلوماً واحداً، وذلكَ كنحو ما يخبر عن الذات الواحدة بخبرَين مختلفَين، وليسَ ذلكَ يقتضي أن أحدَهما خبر عن الذات على صفة زائدة على كونه ذاتاً، بل المخبَر عنه واحد، والخبران مختلفان متغايران، لكل واحد منهما فائدة تحصل للسامع له غير الفائدة التي تحصل بالخبر الآخر، وهذا يسقط ما يعتمد عليه البهشمية في الأحوال إن شاءَ الله تباركَ وتعالى.









فصل آخر

في إبانة مذهبه في معنى الترك
وذكر الأجوبة عن فروع ما يتعلق بهذا الباب

اعلم أنه كان يقول: إن التاركَ تارك بتَرك، وإن معنى الترك هو فعل أحد الضدين، وإن فعلَ الشيء هو ترك ضده، كفعل الإيمان هو ترك الكفر.

وكان يقول: إن فعلَ الشيء هو نفسه وتركه ضده، وإن التروكَ إنما تقع في الأعراض؛ لأن التضادَ والتنافيَ فيها يقع، وأما الأجسام والجواهر فلا تَركَ لها لأنه لا ضد لها ولا مناف.

وكان يحيل قولَ مَن قال: إن الفناءَ ضد للجوهر وترك له، بل كان يقول: إن الفناءَ ليس بشيء وإن الأعراضَ كلها لا يجوز عليها البقاء، ولا على شيء منها، وإن الجواهرَ إنما تفنى بأن لا يخلقَ لها بقاء في حالة كان يصح أن تبقى فيها.

وكان يقول: إن أحدَ الضدين ترك لصاحبه، على معنى أن الفاعلَ بفعله له تَركَ فعلَ صاحبه.

وكان لا يمنع وصفَ الباريَ تعالى بأنه تارك، وقد وردَ بذلكَ التوقيف، كقوله تعالى: ﴿وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: ١٧]، والمعنى فيه أنه فعلَ بهم ضد ما فَعلَ بالمؤمنينَ من المعرفة والمعونة على الخير، والتوفيق للطاعة.

وكان لا ينكر أن يكونَ للتَرك تَرك، ولتَركه تَرك، كما أنه يكون للضد ضد، ولضده ضد، ويكون كل واحد من الضدين ضد صاحبه وتَركه، وإذا كانت له أضداد كانت تروكًا، وكل شيء منها ترك لسائر أضداده، وإذا لم يكن للأضداد غاية لم يكن للتروك غاية، لا أنه يوجد ما لا يتناهى من الأضداد والتروك في حالة واحدة، بل يوجد كل واحد منها بدلَ صاحبه.

وكان يقول: إن تركَ الترك جائز كما أن الخبرَ عن الخبر جائز، والخبر عن كل خبر

جائز إلى ما لا يتناهى على الترتيب، لا على معنى وجود ما لا يتناهى من الأخبار في حالة.

وكان يقول: سبيل جواز ترك الترك وجواز الخبر عن الخبر كسبيل جواز المعرفة بالمعرفة والعلم بالعلم، وذلك كنحو علم أحدنا بعلم نفسه حتى يكونَ علمه معلوماً له بنفس علمه.

وكان يقول أيضاً: لا ننكر أن ترادَ الإرادة، كما يترَك الترك ويعلم العلم، وأن الباريَ تعالى مريد لكون ما هو كائن في العالَم من إرادات الحيوانات، كما هو عالم بعلومهم وقادر على قدرهم.

وكان يقول: إن تركَ الشيء لا يقتضي معرفةَ التارك بالمتروك، وإن الإسلامَ ترك اليهودية والنصرانية والمجوسية، وإن لم يكن عارفاً بذلك.

وكان يقول: كما يجوز أن يفعلَ الإسلامَ مَن لا يعلم هذه الأضدادَ كلها، كذلك لا ننكر أن يتركَ هذه الأضدادَ مَن لا يعرفها، ألا ترى أن النساءَ والعوام لا يعرفونَ ضروبَ الكفر والإلحاد، وهم إذا فعلوا الإسلامَ فقد فعلوا ما يضاد جميعَ ذلك، وهم بفعلهم للإسلام تاركونَ لجميع ذلك، وإن لم يكونوا عارفين؟

وكان يقول: إن قولَ مَن قال إن اللهَ تعالى لم يزل تاركاً للأفعال، على معنى أنه لم يزل متعرياً من الأفعال خطأ، وإنه ليس معنى الترك التعريَ من الأفعال، بل هو أن يفعلَ ضد المتروك.

وقال: كما يصح أن يوجدَ الإنسان متعرياً عن اختياراته منفرداً منها خارجاً عنها إذا كان ميتاً، ولا يجب أن يكونَ تاركاً لها، لم يجب أيضاً إذا كانَ الله تعالى في أَزَله متعرياً من الأفعال خارجاً عنها، أن يكونَ تاركاً لها. وقال: ولا فرقَ بينَ مَن أجازَ أن يترَكَ الميت وبينَ أن يختارَ الميت، وإذا ساغَ أن يكونَ الميت متعرياً من اختياراته خارجاً عن أفعاله ولا يكون تاركاً، وساغَ أن يقال إن الباريَ تعالى لم يزل موجوداً خارجاً من الأفعال متعرياً منها موجوداً ولا فعلَ معه ولا يكون تاركاً.

وكان يقول: إن الباريَ تعالى إذا كانَ في أزله موجوداً ولا فعلَ، فلا يجب أن يسمى

تاركـًا؛ لأجل أن تركَ الشيء فعل ضده وقد استحالَ أن يكونَ في الأزل فاعلاً أو يكونَ له فعل على حال. فاستحالَ أن يوصفَ بأنه تارك في أزله، وإنما يسمى فيما لا يزال تاركـًا لبعض الأفعال بفعله بعضَها، وهو أن يفعلَ ما يضاده ويخرج عنه ويعرى منه.

وكان يقول: إن سألنا سائل عن الجسم إذا لم يفعل فهل فعلَ له ترك؟ إنا إنما ذهبنا في قولنا في الترك إلى أن أحدَ العَرَضَين إذا فُعلَ استحالَ وجود ضده معه، فقد تركَ بفعله فعلَ ضده، والأجسام ليست لها أضداد، فإذا لم تفعَل فعلَ أضدادها؛ لأن الأجسامَ لا يضاد بعضها بعضـًا، ووجود الجسم لا ينفي وجودَ جسم آخرَ في وقته، كما أن وجودَ الإنسان لا ينفي وجودَ إنسان غيره. وإن الأعراضَ لا تضاد الجسمَ إذا كانَ لا عَرَضَ إلا وجائز وجوده في الجسم، ومحال وجوده لا في مكان. فلما استحالَ أن تكونَ للأجسام أضداد هي أجسام، أوأضداد هي أعراض استحالَ أن يكونَ لها تروك، وليس يجب إذا لم يكن لها تروك أن لا يكونَ للعَرَض ترك، كما لا يجب إذا لم يكن لها أضداد أن لا تتضاد الأعراض.

وكان يقول: إن أحدَ ما يدل على أن فعلَ الشيء ترك ضده هو أن فعلَ أحد الضدين مخرج منه، كما أن تركَه مخرج منه ونافٍ له، وكل فاعل لشيء فهو تارك لضده، وكل تارك لشيء فهو فاعل لضده، أو لضد من أضداده. فوجبَ أن يكونَ فعل الشيء ترك ضده؛ كالتحريك الذي يخرج عن التسكين؛ لأنه ينافيه ويضاده إذا كان يخرج عن فعل ضده فقد استغنى به عن معنى سواه، كما يستغني بالحركة الواحدة في الخروج عن المكان الواحد في الوقت الواحد عن معنى سواها، ولو وَجَبَ تثبيت شيء بعدَها لوجبَ تثبيت ما لا يتناهى.

وكان يقول: إن أَخذَ الشيء ترك ضده، ولا يجوز أن يكونَ العلم بالشيء جهلاً بضده، ولا القدرة على الشيء عجزاً عن ضده. ويفرق بينَ ذلكَ بمثل ما ذكرنا عنه في قوله: إن الأمرَ بالشيء نهي عن ضده، إذا كان الأمر بمعنى الإيجاب، والإرادة لكون الشيء كراهة لكون ضده.

وكان يقول في مَن أمرَه الله تعالى بالخروج عن مكانه إلى مكان غيره، ونهاه عن الكون فيه: إنه إذا كان المكانان متصلَين، فالمأمور إنما أمرَ بالأخذ في مقدمات الخروج وأسبابه؛ لأن كونَه في المكان الثاني لا يكون تركـًا للكون في المكان العاشر، وإنما يكون تركـًا للكون

في المكان الذي يليه مما كانَ يصح أن يكونَ فيه بدلاً من كونه فيه. وإنه إن كان المكانان متصلَين فهو عاص في مقامه غير مطيع في تركه الخروجَ إلى المكان الذي نهيَ عن الخروج إليه؛ لأنه كما نهيَ عن الخروج إليه أمرَ أن يتركَه بالخروج إلى المكان الآخر، ونهيَ أن يتركَه بالمقام في مكانه الأول، فصارَ بمنزلة مَن قيلَ له: توجه في صلاتكَ إلى جهة دونَ ما سواها، فتوجهَ إلى غيرها.

قال: فإن قالوا: فينهى الله تعالى عن ترك معصيته، أجيبَ عن ذلك بأنه ليس ينهى عنها بفعل طاعته بأن يأمرَ بذلك ويوجبَه، ولكنه ينهى عن إحدى معصيتَيه بفعل الأخرى.

وكذلك كان يقول فيمَن أمرَه الله تعالى بقتل رجل وبالإقدام على قتل غيره، فكف عنهما جميعـًا: إن كفه عن أحدهما إنما يكون فيه مطيعـًا إذا أتى بالشيء في الوقت الذي أمرَ بإتيانه فيه، فإذا كف عن قتل الرجل الذي أمرَ بقتله في الوقت الذي قيلَ له: اقتله فيه، كانَ كفه عن قتله فيه عصيانـًا. فإذا كان الكف الذي هو طاعة لم يأت وقته، فهو غير الكف الذي هو معصية؛ وهو الكف عن قتل مَن أَمَرَ الله تعالى بقتله في وقته.

قال: ولا ننكر أن يكونَ ترك المعصية معصيةً؛ لأن المعصيةَ قد تترك بغير الترك الذي أمرَ أن يتركَها به، وإذا كان للمعصية ترك غير الترك الذي نهيَ عنه، فتاركها بالترك الذي أمرَ به مطيع، ومتى تَرَكَها بالترك الذي نهيَ عنه فهو عاص.

وكان يقول: إن الهودية ترك للإسلام، ولا يجب أن يكونَ كل مَن تركَ الإسلامَ يهوديا، بل الهودية أحد تروك الإسلام؛ لأن للإسلام تروكـًا منها نصرانية، ومنها مجوسية، ومنها القول بقدَم العالَم، فلا يجب بقولنَا: إن الهودية ترك للإسلام أأن يكونَ كل تارك للإسلام يهوديا؛ لأنا لم نزعم أن كل ترك للإسلام يهودية.

قال: وهذا كما قلنا إن اليهوديةَ كفر، ولا يجب أن يكونَ كل كفر يهوديةً، ولا كل كافر يهوديا.

وكذلك كان يقول: إذا فَرَضَ الله تعالى تركَ الكذب وأمرَ الإنسانَ أن يتركَه بقول الصدق أو بشيء من الكلام الذي ليس بكذب، فالسكوت ليس بمباح بل هو منهي عنه.

وإذا فرضَ الله سبحانه تركَ الكذب وجعلَ للإنسان أن يتركَه بأن يسكتَ أو بأن يقولَ الصدقَ أو بأن يقولَ ضربـاً من الكلام لا يوجد معه الكذب، فهو مخير بينَ أن يسكتَ وبينَ أن يأتيَ بضرب من الكلام لا يوجد معه الكذب. وذلك ككفارة الأيمان التي هو مخير إن شاءَ كسا وإن شاءَ أَطعمَ وإن شاءَ أعتقَ. كذلك إذا خيرَ بين الصدق والسكوت، فقد فرضَ عليه تركَ الكذب وخيرَ في ذلك بينَ السكوت وغيره، فالفرض عليه أن لا يخرجَ من الأمرَين جميعاً، وهو مخير في فعل كل واحد منها بدلاً من صاحبه، ولو قالَ قائل: السكوت مباح له من حيث خُيِّرَ بينَ أن يأتيَ به ويتركَ به الكذبَ وبينَ غيره من تروك الكذب، كان قد ذهبَ مذهباً.

وكان يقول: إن السكونَ في المكان ترك للحركة عنه، وإن الإنسانَ يترك الحركةَ إلى جهة بأن يفعلَ حركةً في جهة أخرى غير تلك الجهة، وإن المتحركَ إلى المكان ساكن فيه، وسكونه فيه هو حلوله فيه.

وكان يقول: إنه لا ينكر أن يكونَ التارك الواحد تاركـاً لفعلَين بترك واحد، ويكون التارك تاركـاً لمتروكَين بترك واحد؛ كالمتوسط للأمكنة تارك بكونه في مكانه الحركات في الجهات، وسكونه فيه ترك لها على البدل لا على الجمع، وليس يحتاج في ترك الحركات في الجهات إلى أكثرَ من وجود السكون في المكان الذي يصح أن يتحركَ عنه، ويترك السكونَ فيه بدلاً من الحركة عنه.

وكان يقول: يجوز ترك واحد لفعلَين ضدين ولا يجوز إقدام واحد على فعلَين ضدين في وقت واحد، كما أنه يجوز أن يتركَ في حالة واحدة فعلَين ضدين بتركَين، ولا يجوز أن يقدمَ على فعلَين ضدين معـاً؛ لأن[1] الإقدامَ على الشيء هو نفس الشيء، وكذلك فعل الشيء هو نفس الشيء، وفي قولنا: يقدم على ضدين ما يوجب وجودَ الضدين وفعله لهما معـاً، وليس كذلك قولنا في التروك؛ لأن تركَه غيره وضده، ولا يستحيل أن يوجدَ أحد الضدين مع عدم صاحبه.

وكان يقول إذا قيل له: إذا قلتَ إن فعلَ الشيء ترك ضده، فما أنكرتَ أن الحركةَ من

---

(١) في المخطوطات الثلاث: ولأن.

المكان سكون في غيره؟: إني لست أنكر ذلك ولا آبى أن تكونَ الحركة عن المكان سكوناً في غيره، كالقرب من المشرق بعد عن المَغرب، والدخول إلى المسجد خروج عن الطريق.

وكان إذا قيل له: هل يجوز وقوع الضدين في حالة واحدة؟ أجابَ بأن الحالَ التي يمكن فيها وقوع أحدهما فليس بجائز وقوع ضده فيها، والحال التي يمكن فيها عدمها فليس بجائز وقوعها، اللهم إلا أن يسألَ السائل عن حال لا يدري هل يحدث فيها أولا يحدث، فيجاب بأنه جائز في ذلك الحال وقوع أحد الضدين بدلاً من صاحبه، وتجويزنا ذلك هو شكنا في كون أحدهما في تلكَ الحال، وقد تيقنا أنه لا يحدث في الحال الواحدة ضدان، فنحن نعلم أنه لا يجوز وقوع ضدين مجتمعَين في وقت واحد. فأما وقوع ترك ضدين في وقت واحد فلا ننكر ذلك إذا كانَ فعله منافياً لهما، وليس ذلك تركـاً لهما أن يكونا مجتمعَين، وإنما هو ترك لهما أن يوجدَ كل واحد منهما بدلاً من صاحبه، كما أنه ناف لهما أن يكونا موجودَين على معنى أنه ناف لهما أن يكونَ كل واحد منهما بدلاً من صاحبه.

قال: ويصح أن يكونَ ترك الضدين واقعاً في حالة واحدة، ويفسد أن يقعَ الضدان في حالة واحدة لتضادهما واستحالة اجتماعهما ولا يستحيل عدم الضدين، فلا ننكر أن يوجدَ تركهما.

وقال: ولا يجوز أن يكونَ الضد الواقع في الحال تركـاً لَمَا يقع بعدَ تقضي الحال لأن الضدين يتضادان في المحل الواحد في الوقت الواحد، ولا يتضاد شيئان في محل في وقتَين متغايرَين أوفي محلين، فلذلك لم يكن الضد الواقع اليومَ ضدا لحدوث ما يحدث بعدَ ألف عام لأن كونَه اليومَ ينفي كونَ ما يحدث بعدَ ألف عام، فوجبَ أن لا يكونَ تركـاً لَمَا يحدث بعدَ ألف عام.

وكان يقول: إن قولَ مَن قال: إن التاركَ تاركٌ للضدين، إن تعلقَهما معـاً لا يؤدي إلى المحال، ولا يوجب أن يكونَ تاركـاً للمحال، وإن كان اجتماع الضدين محالاً من قبَل أن الاستحالةَ تقع في القول، ولأن المستحيلَ هو قول القائل: إن الضدين يجتمعان والتارك لم يترك أن يجمعَهما، فيكون تاركـاً لما يستحيل قول القائل فيه أن يفعلَه، وإنما تركَ أن يفعلَ كل واحد منهما بدلَ صاحبه.

وكان يقول: إن التركَ مما يوصف به الحي القادر، ولذلك لا يقال للجماد: إنه تارك؛ لأنه لم يفعل أحدَ الضدين وإنما يكون تاركـًا إذا فعلَ أحدَ الضدين فيكون بما فعلَ من الترك فاعلاً لضد ما ترك.

وكان يقول: إن سبيلَ الضد والترك سبيل واحد، وإن معنى قولنا: ضد، وترك سواء، وإن كل ترك فضد، وكل ضد ترك، وإن المعدومَ لا يكون تركـًا بل يكون الموجود تركـًا للمعدوم، والمعدوم متروكـًا به كما إنه منتف به.

وكان يقول: إن الضد الواحدَ يجوز أن يضاد أضداداً كثيرةً مما يماثله ويخالفه، وإن فعلَ الجزء من السواد في المحل ترك لأمثاله، ولكل مثل منها أن يكونَ بدله وتركـًا لأضداده أن يكونَ كل ضد منها بدلَه، ولا يكون تركـًا إلا لمَا يصح أن يوجدَ بدله بأن لا يكونَ كان. وكان لا ينكر أن يتركَ التارك بترك واحد متروكات، كما يفعل الفاعل فعلاً يضاد مفعولات.

وكان يقول: إن التروكَ على ضربَين؛

أحدهما ترك لمتروك يضاد تركَه، ولا يضاد مَتروكَه. والثاني أن يكونَ مضادا لهما وتركـًا لهما، وذلك كقوله: إن العلمَ يضاد الجهلَ وهو تركه، وكلاهما يضادان الموتَ، والموت ضد للحياة، وليس الحياة ضد العلم والجهل.

وكنحو قوله في الألوان: إن السوادَ يضاد البياض، والحمرَة والصفرة وما ضاد ضد السواد فهو ضد للسواد. وكان يجعل ذلك قسمَين؛ أحدهما يجري هذا المجرى، والثاني يجري على المجرى الأول.

وكان يقول: إن كل ذلك تروك وأضداد، ولا يعتبر في الترك والضد إلا ما ذكرنا من استحالة اجتماعهما من جهة الحدوث في محل، وهما في محل وهما مما يستحيل أن يحدثا إلا في محل.

وكان يقول: إن التروكَ قد تكون في أفعال القلوب كما تكون في أفعال الجوارح؛ لأن الكراهةَ لأَن يكونَ الشيء ترك لإرادته. وكان يقول: إن ما يحتاج الإقدام عليه من الترك يحتاج إليه في الإرادة.

وكان يقول: يجوز أن يفعلَ الفاعل ما تركَه بعدَ أن تركَه ولا يختص بذلكَ القديم تعالى دونَ المحدَث؛ إذ لا يختص بذلك وقت دونَ وقت.

وكان يقول: إن التاركَ لا يخلو من فعل الشيء وتركه مادام قادراً، ووصفه بأنه تارك صحيحاً.

وكان يقول: إن التركَ لا يخص ما يبتدئ في محل القدرة دونَ ما يفعل، في غير محل القدرة، وبالله التوفيق.









فصل

في إبانة مذهبه في باب البقاء والفناء والإعادة والابتداء وما يتعلق بذلكَ من الأجوبة في فروعها

اعلم أنه كان يقول: إن الباقيَ إنما كانَ باقياً لأن له بقاءً، ويقول: إن ذلك معناه، وهو حده وحقيقته. وكان يأبى قولَ مَن ذهبَ من أصحابنا إلى أن معنى: الباقي مَن قام به البقاء. وكان لا يشترط في بقاء الباقي قيامه به، كما يشترط في علم العالم وكلام المتكلم قيامهما به، ويقول: إنه لا ينكر أن يكونَ الباقي باقياً ببقاء قائم بذات لا يقال: إنه هو الباقي به، وذلك أن من قوله: إن صفات البارئ تعالى باقية ببقاء قائم بالبارئ.

وكان يحيل أن تبقى أعراض الجسم ببقاء قائم بالجسم، ويجيز أن تكونَ صفات البارئ تعالى باقيةً ببقاء قائم بالبارئ تعالى، ويفرق بين الأمرَين بأنه لو كانَت أعراض الجسم باقيةً ببقاء قائم بالجسم استحالَ أن تتبدلَ مع بقاء الجسم. فلما وجدنا أعراضَ الجسم تتبدل وتتغير مع بقاء الجسم دل ذلكَ على أن بقاءَ الجسم لا يكون بقاءً لأعراضه، ولما كانت صفات البارئ تعالى باقيةً ببقاء، واجباً وجودها بوجوده، ولم يَجز أن تتبدلَ وتتغيرَ مع بقاء البارئ تعالى، جازَ أن تكونَ باقيةً ببقائه.

وكان يقول: إن صفات البارئ تعالى باقية ببقاء، وذلك البقاء بقاء البارئ تعالى وللصفات، وإن نفسَ البقاء باق بنفسه.

وكان كثيراً ما يسلك في إثبات البقاء هذه الطريقةَ التي يسلكها في إثبات العلم، وهو أنه لوكان البارئ تعالى باقياً بنفسه كانت نفسه بقاءً، ودلت الدلالة على أن البقاءَ معنى من المعاني لأجله يبقى الباقي، ويستحيل أن يقومَ بذاته، ومحال أن تكونَ نفس البارئ تعالى في معنى البقاء.

وكان يقول: إن بقاءَ الباريْ تعالى باق لنفسه؛ لأن نفسَه بقاء. قال: وهذا كما قلنا إنه لو علمَ نفسَه بنفسه كانت علماً، ويستحيل أن يعلمَ نفسَ علمه بنفسه، لأن نفسَ العلم هو الذي به يعلم المعلوم، فنفس الباريْ تعالى معلوم بعلمه، ونفس علمه معلوم بنفس علمه. قال: وأما القدرة فلا يصح أن تكونَ مقدورةً للقادر بها على كل حال، وإذا كانت مقدورةً فإنها تكون مقدورةً بقدرة لغير القادر بها، فلذلك كان يختار من العبارات المستعملة في حقيقة الباقي ومعناه هو أن يكونَ له بقاء؛ لأن ذلك يشمل ذاتَ الباريْ وصفاته ونفس البقاء. قال: وقد يجوز أن يضافَ الشيء إلى نفسه فيقال له: نفسه، وكذلك يجوز أن يقال: له بقاء وذلك البقاء نفسه. وإنما الذي كان يأباه وينكره أن يقالَ: الباقي ما قامَ بقاؤه بغيره، أو ما قامَ بقاؤه به. فأحالَ أن تبقى أعراض الجسم ببقاء الجسم؛ لأن الجسمَ وبقاءَه غيران لأعراضه وهو يحيل أن يبقى الباقي ببقاء في غيره، وليس الباريْ ولا صفاته غيرَين لبقائه لاستحالة العدم على ذاته مع وجود صفاته.

وكان يقول: إن شيئاً من الأعراض لا يجوز عليها البقاء بحال، وإن الجواهرَ والأجسامَ كلها يصح عليها البقاء، وإنها إنما يصح وصفها بالبقاء في الحالة الثانية من حال حدوثها، وإنها في الحالة الأولى لا يصح أن يقال إنها باقية.

وكان يقول: إن إجماعَ المتكلمينَ قديماً وحديثاً أن الجسمَ في حال حدوثه لا يصح أن يكونَ باقياً.

وكان يقول: إن الإبقاءَ والبقاءَ بمعنىً واحد في المحدث، كما أن التحريكَ والحركةَ والتسويدَ والسوادَ بمعنىً واحد، وإن معنى قولنا: أبقى الله تعالى الجسمَ، أي خلقَ به بقاءً، وكذلك معنى وصفنا للباريْ سبحانَه بأنه قادر أن يبقيَ الجسمَ، أنه قادر أن يخلقَ له بقاءً. وإنما يوصف بأنه قادر على أن يبقيَ الجسمَ في حالة يصح أن يخلقَ له بقاءً لأنه لا يقال إنه قادر على أن يبقيه في حاله الأولى.

وكان يقول: إن معنى قولنا: أنا منتظر لأَن يبقى زيد، إنما هو منتظر لبقائه أن يكونَ شيئاً فشيئاً.

و كان يقول: إن البقاءَ عَرَض ولا يصح عليه البقاء، وإن الجسمَ يبقى دائماً بتجدد البقاء له حالاً فحالاً. وكان يأبى أن يكونَ البقاء وجوداً للجسم أو حدوثاً له وإحداثاً له أوإيجاداً له. وكان يقول: إنه وإن كانَ لا يصح وجوده في الثاني إلا وله بقاء به يبقى، فليسَ ذلك موجباً أن يكونَ بقاؤه وجودَه، كما أن الجسمَ لا يخلو من أعراضه في الثاني أيضاً ولا يصح له وجود مع عدمها ولا يوجب أن يكونَ وجود أعراضه وجوداً له كذلك، وإن كانَ لا يصح وجوده في الثاني إلا وله بقاء موجود فلا يجب أن يكونَ البقاء وجوداً له أوإيجاداً.

وكان يقول: إن البقاءَ لا يصح حدوثه في حال حدوث الجسم لأن تلكَ حالة لا يصح أن يبقى فيها، وإنما يصح حدوث البقاء في حالة يصح أن يبقى فيها الجسم، وهذا كالحركة التي هي معنى يحدث في الجسم، ولأجلها يكون الجسم متحركاً، ولا يصح حدوثها في الحالة الأولى في الجسم، لاستحالة كون الجسم في الحالة الأولى متحركاً عن مكان، ولا يقتضي ذلك نفيَ البقاء، كما لم يقتض ذلك نفيَ الحركة وسائرَ أعراض الجسم فيما لا يصح أن يحدثَ إلا في الثاني أوبعدَه.

وكان يقول: إن جملةَ البقاء لا ضد له، وإن أجزاءَه وأنواعَه تتضاد، وإنه لا يصح حدوث جزءَين من البقاء في حالة لجزء واحد من الجواهر لتجانسهما، وإحالة وجود جزءَين من جنس واحد من الأعراض في محل واحد.

وكان يعتمد كثيراً في إحالته بقاءَ أعراض الجسم بأن الباقيَ ما له بقاء، ويستحيل قيام بقائه بغيره، فلأجل ذلك استحالَ بقاء شيء من الأعراض. فإذا قيلَ له: فقل في بقاء الجسم إنه باق بنفسه، كما قلتَ في بقاء البارئ تعالى إنه باق بنفسه، فرّقَ بينَهما بأن بقاءَ الجسم لو بقيَ بنفسه لكانَ في حال حدوثه باقياً، وقد ثبتَ أن لا يصح أن يكونَ الشيء باقياً في حال حدوثه، وبقاء البارئ سبحانَه باق بنفسه لأن نفسَه غير حادث وهو موجود لم يزل كائناً.

وكان ينكر قولَ مَن قال: إن معنى الباقي ما أتى عليه وقتان، ويقول: إن ذلك لو كان كذلك استحال أن يوصف بالبقاء إلا ما جاز عليه مرور الأوقات وذلك يحيل كون البارئ تعالى باقياً. وكذلك كان ينكر قول من يقول: إن الباقيَ هو الذي توالى وجوده من قبَل أن

وجودَ الشيء هو هو، وليس بمعنى يصح فيه التوالي والتتابع؛ لأن التتابعَ يقتضي شيئَين يتقدم أحدهما ويتأخر الآخر، وهذا يستحيل في نفس واحد.

وكذلك ينكر قولَ مَن يقول: إن معنى الباقي ما كانَ بغير حدوث، لأن حدوثَ الشيء ليسَ هو أكثرَ من نفس الحادث، وهذا يوجب أمرَين كلاهما محال. أحدهما أن لا يكونَ الباقي إلا ما لم يزل موجوداً غيرَ حادث، وذلك محال، لأن صحةَ الوصف بالبقاء لا يخص قديماً من محدث، كما أن صحةَ الوصف بالوجود لا يخص قديماً من محدث، فإذا كان كذلك فالوصف بالبقاء لا يتعلق بأن يكونَ كونه بحدوث أولا بحدوث. وكذلك يفسد أن يكونَ المعنى فيه أن يكونَ كائناً بغير حدوث على أن يكونَ الحدوث معنى سوى المحدث؛ لأن ذلك يوجب كونَه محدثاً في حال حدوثه، وذلك محال أيضاً. وإذا استحالَ الأمران بطلَ قول مَن قال: إن معنى الباقي هو الكائن من غير حدوث.

وكذلك كان ينكر قولَ مَن يقول: إن معنى الباقي هو الذي لم يحدث في حال الخبر عنه بالوجود، لأن ذلك يوجب لو أعيدَ عن العدم بعدَ حدوثه بقاءَه في الحالة الأولى وذلك محال.

وكذلك كانَ ينكر قولَ الجبائي في ذهابه إلى أن لا باق في الحقيقة إلا الله تعالى، ويقول: إن ذلك يوجب عليه أن يخصه بأوصافه، ولا يجيز مشاركةَ غيره له فيه، حتى يحيل أن يوصفَ بكل وصف وصفَ هو به إلا هو، وذلك محال.

وكان يقول: إن جوازَ الإعادة على الأعراض لا يوجب لها الوصفَ بالبقاء أوبجواز البقاء لأن الإعادةَ بعد الابتداء ابتداء عن عدم، والوصف بالبقاء إنما يصح لمَن لا يكون حدوثه حالَ صحة وصفه بذلك، وإن ما يعاد من الأعراض فإنما يحدث عن عدم فيكون موجوداً حالَه ثم يعدم ثم يحدث على طريق الإعادة، فإذا أرادَ القادر على إعادته أعادَه[1].

فأما قولنا في الفناء فإنه كانَ يذهب إلى أن الفناءَ ليس بمعنىً وليس بشيء، وإنما معنى قولنا: فَنيَ؛ أي عدمَ بعدَ ما كانَ موجوداً وجازَ أن لا يعدمَ لأنه وصف تعاقبَ البقاء، فيجري على ما يجوز أن يبقى إذا لم يبق.

---

(١) العبارة في مخطوط فاتح هكذ: فإذا أرادَ القادر على عادته إعادته، أعادَه.

وكان يقول: كل فان معدوم وليس كل معدوم فانياً، كما أن كل باق موجود وليس كل موجود باقياً، وإنما يقال: فنيَ، لمَا كانَ موجوداً فعدمَ، كما يقال: بقيَ، لمَا كان موجوداً قبلَ الخبر عنه بذلك. وعلى هذا الأصل فإنما يجري على الأعراض هذا الوصف على المجاز، وإنما يجري على الجواهر التي يصح أن تبقى على الحقيقة إذا لم تبقَ فيقال: فني.

وكان يقول: إن معنى قولنا: فنيَ، ما يصح أن يبقى هو أنه لم يحدث له بقاء في حالة كانَ يصح أن يبقى فيها، وكانَ ينكر قولَ مَن يقول من أصحابنا: إن معنى قولنا: فنيَ الجوهر، أنه لم يخلق له بقاء إذا اقتصرَ على ذلك، لأنه يؤدي إلى أن يكونَ في حال حدوثه باقياً، وإلى أن يكونَ المعدوم باقياً. وإذا عبرنا بما ذكرناه قَبلُ صح المعنى، ولم ينتقض بشيء من ذلك.

وكان يقول: إن معنى قولنا أفنى الله كذا، أنه لم يخلق له بقاءً في حال ما كان يصح أن يخلقَه، وإن معنى قولنا: أبقى الله كذا، أي خلقَ له بقاءً، ويفرق بينَ الأمرَين بما يوجب أن يكونَ البقاء معنىً متضمناً لقولنا: أبقى كذا، وهو أنا إنما قلنا: أبقى كذا، فلولم يكن معناه حدوث البقاء له، وكان معناه أنه لم يخلق له فناءً، كان يجب أن يكونَ كل ما لم يخلق فيه فناء باقياً، وذلك محال.

وكان يقول: لوكان معنى قولنا: أفنى الله الجسمَ، أنه خلقَ له فناءً، كما أن معنى قولنا: أبقاه، أنه خلقَ له بقاءً، كان يجب أن يكونَ ذلك المعنى حادثاً في الفاني به، وكونه حادثاً فيه يقتضي وجودَه، وكونه فناءً له يقتضي عدمَه وذلك محال. ويستحيل أن يحدثَ لا فيه ولا في غيره، كما يستحيل أن يحدثَ لون الشيء لا فيه ولا في غيره، وإذا بطلَ ذلك ثبتَ أنه لا يصح أن يكونَ معنى قولنا: أفنى الله تعالى كذا، بأنه خلقَ له فناءً، فحصلَ بهذا الدليل ونحوه الفرق بينَ أن يكونَ معنى الإبقاء خلق البقاء، ولا يكون معنى الإفناء خلق الفناء.

وكان يقول: إن معنى قدرة القادر على أن يفنيَ الشيءَ ليس يرجع إلى مقدور يحدث، بل يرجع إلى مقدور بأن لا يحدث، وإن المقدورَ قد يكون مقدوراً بأن يكونَ وبأن لا يكون، كما يكون المتمني والمعلوم متمنى أن يكونَ وأن لا يكونَ ومعلوماً أن يكونَ وأن لا يكون، وإن معنى قول القائل: يقدر أن يبقيه، يرجع إلى فعل البقاء، ويفرق بينَ الأمرَين بما ذكرنا عنه وبغيره.

وكذلك كان يقول: إن معنى تمني المتمني فناءَ عدوه يرجع في الحقيقة إلى تمني بقائه بعده، وكذلك معنى انتظار المنتظر لأن يفنى مَن يكرَه بقاءَه، يرجع إلى حدوث بقائه بعدَ عدمه وتَقضيه»، وكذلك يتأول سائرَ الألفاظ الجارية هذا المجرى على نحوهذا المعنى.

وكان يقول: إن الأعراضَ لا يصح أن تكونَ مفناةً إذا عدمَت ولا معدمةً، وإنها إذا عدمَت بعدَ حدوثها فإنما يقال فيها إنها معدومة فقط، وإن الشيءَ منها ليس يعدَم بغيره، وإنما كل واحد منها حكمه أن يعدمَ في ثاني حال وجوده لا مَحالةَ من غير اقتضاء معنى به يعدَم. وإن ما يجري في الكلام من العبارات في قول القائل: فنيَت الحياة بالموت، وفنيَ السواد بالبياض، وأفنى الله تعالى حياةَ فلان، فتوسع، والحقيقة في ذلك راجعة إلى إحداث ضد، أو لم يجدد لمَا سلفَ مثلاً، فيجري على ما تقدمَ على هذا النحو الوصف بأنه فنيَ وأفنى توسعاً.

وكان يقول: إن معنى قولنا: متنافيان أنهما مما يستحيل أن يحدثا معاً في محل، لا أن أحدَهما ناف لصاحبه أومنتف بصاحبه، وإن استدامةَ الوصف للأسود بأنه أسود، وما توهمَ الناظر إليه أنه باق فذلك لتجدد أمثاله، وتعذر الفصل بينَ ما يعدَم منه ويحدث لتجانسهما وتشاكلهما، لا لأجل أنه بقيَ إلى الثاني. وعلى هذا الأصل فلا ينكَر عندَه بقاء جوهر مع عدم سائر الجواهر، بأن يجددَ بقاء له ولا يجددَ البقاء لغيره، وجائز عدم سائر الجواهر بعدَ البقاء، كما وجبَ عدمها قبلَ حدوثها.

وكان لا يقطع من جهة العقول بإعادة شيء من الأعراض والجواهر، ويجيز عدمَ الكل على الوجه الذي يصح أن يعدمَ عليه، لا بأن يوجدَ جوهر مع عدم العَرَض، أوعَرَض مع عدم الجوهر.

فأما قوله في الابتداء والإعادة فإنه كان يقول: ابتداء الشيء حدوثه وافتتاحه، وهو وجوده عن أول، وإن الابتداءَ هو نفس المبتدأ، وهذا كقوله في أن الفعلَ هو نفس المفعول، والإحداثَ هو نفس المحدَث، فأما الإعادة فإنها ابتداء ثان وهو نفس المَعاد.

وقد حكى في كتاب **النوادر** أن من أصحابنا مَن قال: إن الإعادةَ معنىً غير المَعاد، والصحيح على مذهبه أن الإعادةَ هي نفس المَعاد، وأن معنى قولنا: إعادة ومعاد يرجع إلى

حدوث بعدَ حدوث تخللَهما عدم. فإذا لم تكن الإعادة معنىً سوى المَعاد فالواجب أن يكونَ مَعاداً لنفسه، على أصله في أن الوصفَ إنَما يستحقه الموجود لنفسه أولمعنىً كانَ لنفسه. فإذا قيل على هذا: ففي حال ابتدائه يجب أن يكونَ معاداً لوجود نفسه، فالجواب أنه بمعنى ذلك، وإن لم يسم به من طريق اللغة، فلأن المعادَ والمبتدأ بمعنىً واحد، وذلكَ أنه ليس لقولنا: أعيدَ أو هو معاد، أكثر من ابتداء حدوث، وإن كان أحد اللفظَين يدل على حدوث سَبَقَ، ألا ترى أنه إذا قيل أعيدَ حدوثه، فليس بأكثرَ من يجدد وجود نفسه ووجوده.

وقد بينا قبل أنه كانَ يجيز إعادةَ كل ما يجوز ابتداؤه من عَرَض أو جوهر، وأن ما يوجب من ذلك إعادته فللخبر الموجب له، وأنه لا دلالةَ في العقل توجب إعادةً ولا ابتداءً بحال. وقد مضى بيان ذلكَ فيما قبل، فاعلمه إن شاءَ الله تعالى.






فصل آخر

في إبانة مذاهبه في باب الأكوان والألوان

اعلم أنه كان يقول: إن الكونَ معنىً له يكون الكائن كائناً وبه يكون في المكان إذا كانَ مكان، وإن الجوهرَ لا يجوز أن يخلو من الكون كما لا يجوز أن يخلو من اللون، وإن الجوهرَ المنفردَ فيه كون، وهو المعنى الذي لو كانَ مكان كانَ به الكائن كائناً في المكان.

وكان يقول: إن الحركةَ والسكونَ جنسهما[1] الكون، وإن الكونَ إذا وقعَ على وجه مخصوص فهو حركة، وإذا وقعَ على وجه آخرَ كان سكوناً، فأما الوجه الذي يسمى الكون حركةً فهو أن يكونَ كوناً في مكان بعدَ مكان بلا فَصل، وإنما يشترط فيه «بلا فصل» من قبَل أنه لو كانَ في مكان تقدمَ ثم حَدَثَ في مكان آخرَ على طريق الإعادة وكانَ كائناً فيه بكون لم يسمَّ ذلك الكون حركةً، وإن كانَ به كائناً في مكان بعدَ كونه في مكان آخرَ، وما كانَ في مكان ثان بعدَ ما كانَ في المكان الأول ولم يعدم فيما بينَهما ولم يحدث فذلكَ الكون حركة، ولم يراعَ في ذلك ـ يعني المحاذاةَ ـ بأكثرَ مما ذكرنا.

وكان يقول: إن الكونَ الثاني في المكان الثاني هو الحركة عن الأول. وحكى عن بعض أصحابنا أنه كان يقول: إن الكونَ الثاني مع الكون الأول حركة، كما أن الحرفَ الثاني مع الحرف كلام أوعبارة عن الكلام. وهو كانَ يأبى هذا القولَ ويقول: إن الكونَ الثاني في المكان الثاني هو نفس الحركة، وهي حركة عن المكان الأول وسكون في المكان الثاني. وكان يقول:

---

(١) العبارة في المخطوطات الثلاث هكذا: «إن الحركةَ والسكونَ جنس الكون». قلت: وهي عبارة غير مستقيمة والصواب أن يقال: «إن الحركة والسكون جنسهما الكون». لأن الحركة والسكون كل منهما كون مع زيادة قيد. فالحركة حدّها أنها كون ثاني في مكان ثان في آن ثاني، والسكون هو كون ثاني في المكان أول في آن ثاني. فبناء على هذين التعريفين عن الأشاعرة يكون الكون جنسَ الحركة والسكون، وليس العكس.

إن نفسَ الحركة سكون على هذا الوصف، وهو أن تكونَ حركة عن المكان الأول وسكوناً في المكان الثاني. وكان يقول: إن الحركةَ تقتضي مكانَين، ولا يصح أن يتحرك المتحرك لا في مكان ولا أن يسكنَ لا في مكان، وبه كان يحيل سؤالَ الملحدة إذا سألَت الموحدةَ عن مَن يقف على طرق العالم فيخرج يدَه: أيخرجها في شيء أم لا في شيء؟ بأن يقول: إن ذلك سؤال محال لأنا إذا فرضنا هذه المسألةَ في نهاية العالَم وهي آخر جزء منها وقلنا: إن الخارجَ يخرج منه، أو الرامي يرمي فيه، وذلك نوع من الحركات أيضاً، ولا يصح إلا عن شيء، وقلنا: هو آخر العالَم ثم قلنا: إنه خَرجَ منه، فقد أوجبنا أن شيئاً آخرَ خرجَ إليه، ونقضنا آخرَ الكلام بأوله وذلك محال. فعلمَ أن الصحيحَ في جواب ذلك هو إحالة هذا الكلام بأن يقال: هذا كلام متناقض لأنه يوجب أن يكونَ هناكَ مكان وأن يكونَ آخرَ العالَم، وأن لا يكونَ آخرَه.

وكان يقول: إن الحركةَ والنقلةَ والزوالَ والخروجَ عن المكان والظعنَ والارتحالَ عنه كل ذلكَ بمعنىً واحد، وإن كل متحرك منتقل وكل منتقل متحرك، وإن قولَهم: تحركَ السعر والبرد مجاز لأن ذلك ليس مما ينتقل في الأماكن.

وكان يقول: إن الحركةَ مرئية، ومَن سألَه فقال: هل يصح أن تكونَ ملموسةً؟ أجابَ بأنكَ إن أردتَ أن تكونَ مماسةً فلا، وإن أردتَ أن تكونَ مدركَه مميزاً بينَها وبينَ ما ليسَ بحركة فنعم؛ لأن المدرِكَ يدرك بحس لمسه الحركةَ والسكون، كما يدرَك السواد والبياض، ولكنه وقعَ التمييز من جهة الإدراك بينها لهذا الوجه.

وكان يقول: إن حركةَ الجسم تدل على حَدَثه لأنها تقتضي نهايةً له، والمتناهي في ذاته لا يكون إلا محدثاً.

وكان يحيل قولَ مَن يقول عن الحركة في القدم حركة، ويقول: إنها لا تكون حركةً إلا إذا حدثَت، كما لا يكون الجوهر إلا إذا حدث.

وكان يقول: الحركتان في جهة واحدة متماثلتان، وكذلكَ كانَ يقول في الكونَين. وإن الحركتَين في جهتَين مختلفتان، وكذلك الكونان في جهتَين مختلفان.

وكان يقول: لا يصح وجود حركتَين في جزء واحد كما لا يجوز وجود حركتَين ولا

لونَين على أصله لأن ذلك يؤدي عندَه إلى وجود المتضادات معـًا في محل على الوجه الذي فسرناه قبلُ. وكان يقول: إن إجازةَ ذلكَ يؤدي إلى إجازة اجتماع الضدين.

وكان يقول: إن الحركةَ الواحدةَ لا تكون إلا في محل واحد، ولا يجوز حركة لمتحركَين، ولا قيامَ حركة واحدة بشيئَين. وكذلك كان يقول مثلَ هذا الحكم في سائر الأعراض أنه لا يجوز وجود شيء منها في محلين.

وكان يقول: إن الحركات على ثلاثة أقسام؛ فمنها مختلف، ومنها متضاد، ومنها متماثل، ولا يصح أن تتشابها بكونهما حركَتَين فقط، بل يجب أن يراعى أمرهما في سد إحداهما مسد الأخرى، أو تخلُّفه في سده مسده، وإن المتضادين منهما قد لا يصح اجتماعهما معـًا في حال، وإن المتماثلَين من الألوان والحركات ضدان، وكذلك المختلفان.

واعلم أنه كانَ يقول: إن الاجتماعَ هو المماسة والانضمام، وهو كون كل واحد من الجوهرَين بحيث صاحبه، وإن الافتراقَ هو التباعد، وإن الكونَين على طريق التجاوز في الجوهرَين اجتماعان، والكونان فيهما على طريق افتراقان.

وكان يقول: إن جنسَ الاجتماع هو جنس الافتراق، كما أن جنسَ الأكوان هو جنس الحركة والسكون، وكان لا يأبى أن يكونَ الشيء الواحد يماس شيئـًا ويفارق غيرَه، كما يتحرك عن مكان ويسكن في غيره. وكان لا يراعي في السكون أكثرَ من حلول الجوهر في المكان من غير أن يتربصَ به وقتين أو ثلاثة.

وكان يقول: إن تحديدَ ذلكَ بالوقتَين والثلاثة ليس بحجة اللغويينَ ولا طريق أهل العربية، ولكن ذلك قياس الناظرين وذلك باطل؛ لأن النظرَ لا طريقَ له في تسمية الشيء فوجبَ أن لا معنى للتحديد بالأوقات، وكما أنهم قالوا: سكنَ المكانَ وحله. وكذلك كانوا يقولون: تحركَ عنه وظعنَ، فيراعونَ في التحرك النقلةَ وفي السكون الكونَ في المكان فقط.

وكان يقول: إن الاعتمادَ مماسة مخصوصة وذلكَ أن يكونَ مماسة لمَا تحتَه على وجوه مخصوصة. وكانَ ينكر قولَ مَن قال: إن الاعتمادَ هو الثقل، وقد حكينا عنه مذهبَه في الثقل وأنه كان يقول: إن الثقلَ هو الثقيل نفسه، وإنه لا يصح كون جزء أثقلَ من جزء ولا

خفيفَ أخف من خفيف إلا بالإضافة إلى ما هو أثقل منه أو أخف.

وكان يقول في الألوان مثلَ ما كان يقول في الأكوان أن الجواهرَ لا يصح أن تخلو منها، وإن كل مختلف منها متضاد، ولا يصح وجود لونَين في محل بحال، لا مثلَين ولا مختلفَين.

وكان يقول: لا يصح أن يوصفَ المعدوم بأنه لون ولا بأنه جوهر.

وكان يقول: إن الأعمى الذي لم يدرك اللونَ يجوز أن يعلمَ اللونَ ضرورةً بخبر المخبرينَ عنه به وإن لم يعلم من أجزاء اللون متشابهًا بحس[1] النظر والمشاهدة ما هو فيها مختلف منها فيدرك اختلافَهما حسا.

وكان يقول: جائز أن يكونَ في مقدور الله تعالى لون خلاف هذا اللون وطعم خلاف هذا الطعم، وإنه لا يجب على مَن لم يشاهد لونـًا إلا واحداً أن يحكمَ بأن لا لونَ إلا كذلك.

وكان يحيل قولَ مَن قال: إن السوادَين مشتبهان لأنهما سوادان، أو لأن كل واحد منهما له صفة يخصه لنفسه. وكان يحيل وجودَ لون وكون لا في مكان ويقول: كما يستحيل أن لا يحتاجَ الجوهر إلى مكان، كذلك يستحيل أن يحدثَ العَرَض لا في مكان، وكانَ لا يخص بذلك عَرَضـًا دونَ عَرَض، ولونـًا دون لون.

وكان يحيل بقاءَ الألوان، كما يحيل بقاءَ الأكوان، ويقول: إنهما يدركان حسا ويقع التمييز بينَ مختلَفهما بالحس، ويقول: إن كل مَن أدركَ الأسودَ فقد أدركَ سوادَه وعلمَه ضرورةً وإن كان يعتقد أنه نفس الجسم لا معنى سواه، كنحو اعتقاد نفاة الأعراض ومَن نحا نحوَهم.

وكان يحيل أن يوصفَ المعدوم بأنه لون أو سواد ويقول: إن ذلكَ مبني على منع أن يسمى شيئـًا أو موجوداً، فإذا لم يصح أن يسمى شيئـًا ولا موجوداً فكيفَ يصح أن يسمى بما هو أخص من ذلك؟ لأن كل ما امتنعَ منَ الأخص امتنعَ من الأعم[2].

وكان يقول: إن السوادَ مخالف للبياض ولسائر الأعراض، وإن مخالفَتَه للبياض ولسائر

---

(١) في المخطوطات الثلاث: فحس.

(٢) الصواب أن انتفاء الأعم انتفاء للأخص ولا عكس، فذو اللون موجود وله لون، فالوجود أعم من اللون، وإذا انعدم الوجود انعدم اللون، ولذلك المعدوم لا لون له.

الألوان ليست كمخالفَته لسائر الأعراض، والفرق بينَ المخالفين أن كل شيء خالفَ شيئًا خلافَ التضاد فليسَ يجوز أن يجتمعَ مع مَن خالفَه في حيز واحد لأن كل واحد منهما ضد لصاحبه، والمختلفان اللذان ليسا بمتضادين قد يجوز أن يجتمعَ الاثنان منهما في حيز واحد لأن ما ينفي أحدَهما لا ينفي الآخر، والسواد لا يجوز مجامعته للبياض ولا لشيء من الألوان في حيز واحد؛ لتضادهما، ومخالَفَته للقدرة والعلم والحياة، وغير ذلكَ من الأعراض ليس كذلك؛ لأجل أنه قد يجوز أن يجامعَ الحياةَ والموتَ وغيرَهما، وأنه ليس بضد لهما ولا مناف.

وكان يقول: إن السوادَ موصوف بأنه سواد لنفسه، وكذلك سائر الألوان، والمعنى فيه أنه موصوف أنه سواد لنفسه، وكذلك سائر الألوان. وكذلك كان يقول: إنه لون لنفسه وعَرَض لنفسه وشيء لنفسه على مثل هذا المعنى.









فصل آخر

في الإبانة عن مذاهبه في باب المعرفة وتفصيل أحكام المعارف

اعلم إنا قد بينا فيما قبل طرفاً من الكلام في ذلك وإن لم يذكر جميع ما يتفرع عنه، ويتشبع القول فيه ههنا ليكونَ مع ما تقدم ذكره محيطاً بما في الباب من ذلك.

اعلم أنه كان يقول: إن جملةَ المعارف لا تخرج من أحد نوعين: ضرورة واكتساب. فالضرورة منها ما حدثَ للعارف بها لا عن فكرة متقدمة ونظر واستدلال، والمكتسَب منها ما حدثَ عن نظره وفكره واستدلاله. وكان يمنع أن يقالَ للحادث عن النظر اضطرار، كما يمنع أن يقولَ للحادث ابتداءً لا عن نظر اكتساب. وهذا جملة ما يتميز به عندَه قسما المعارف في الضرورة والاكتساب، ثم الكلام في تفصيل ذلك، وما الضرورة منها وما الاكتساب.

وكان يقول: إن العارفَ بوجود المدركات ضرورةٌ، ومعرفة الإنسان بنفسه ضرورةٌ، وبكثير من أحكامه وصفاته، وكذلك معرفته بمخبر أخبار التواتر ضرورة.

ومن هذه المعارف الضرورية ما يعلَم أنه ضرورة بالاستدلال مما قد تنازعَها المتنازعونَ، فقالَ قوم إنها اكتساب، وقال قوم إنها ضرورة لأن العلمَ بأنها ضرورة ليس بضرورة، ولذلك تنازعَ الناس كثيراً في المعارف، فقال بعضهم: إنها ضرورة، وقال بعضهم: إنها اكتساب.

فمن ذلكَ معرفة الله تعالى في الدنيا؛ هي عندَه اكتساب وليس بضرورة. وكان يقول: لوكانت ضرورةً لم يَجز أن تخطرَ بالبال خواطر الشكوك وأن تدعو الدواعي إلى خلافها؛ لأن ما علمناه ضرورةً فذلك حكمه، فلما رأينا خواطرَ الشكوك في معرفة الله تعالى قد تعترض النفوسَ وتدعو إلى خلافها الدواعي، علمنا أنها ليست بضرورة.

كما أن علمَ الإنسان بنفسه لما كانَ ضرورةً لم يجز أن يدعوه داع إلى خلاف ذلك، ولم يجز أن تَردَ عليه الشبَه في وجوده حتى يعتقدَ أنه ليس بموجود.

ولما جازَ أن يرجعَ الإنسان عن الإيمان بالله تعالى إلى الكفر ويتركَ المعرفةَ بالله تعالى، علمَ أنها ليست باضطرار.

وكان يقول أيضـاً: لو كانت المعرفة بالله تعالى ضرورةً لكانَ الناس جميعـاً مضطرينَ إليها لأن ضرورات المعرفة إذا لم تتعلق بأسباب الحواس والأخبار فهي مشتركة بين العقلاء، ولو جازَ لمدعٍ أن يدعيَ ذلكَ لجازَ لمدعٍ أن يدعيَ أنهم مضطرونَ إلى العلم بالنبي ﷺ وبصدقه.

وقد بينَ الله سبحانه بطلانَ هذا القول بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾ [البقرة: ٩] أي: لا يعلمون، وقال: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨]، وأخبرَ عن بعض الكافرينَ فقال: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾ [المجادلة: ١٨]، والعالم بالشيء لا يجوز أن يكونَ ظانا شاكا فيه مع علمه».

وقال أيضـاً: لوكانَ الناس جميعـاً مضطرينَ إلى المعرفة بالله تعالى، وهو بعض ما يجب عليهم معرفته من الحق، لجازَ لآخَرَ أن يدعيَ أنهم مضطرون إلى علم الحق كله، وجازَ أن يدعي أن سائرَ الملحدينَ والدهريينَ يعلمونَ أن الحق مع الموحدة، وهم جاحدونَ ذلك بألسنتهم مع أنهم كانوا جميعـاً مضطرينَ إلى بطلان ما هم عليه، أعني المخالفينَ للحق، وهم يدعونَ أنهم محقون، لكانوا قد أجمعوا على الكذب الذي يعلمونَه ضرورةً. ولو جازَ هذا عليهم لجازَ أن ينقلوا كذبـاً قد شاهدوا خلافَه، ولم يؤمَن على الناقلة التي نَقلَت أعلامَ الرسل أن يكونوا قد كذبوا، إذ قد جازَ الكذب على الجماعات الكثيرة فيما يعلمونَه كذبـاً ضرورةً.

وكان يقول: لو كانت المعارف في هذا الباب ضرورةً لم يجز أن يكتسبَ الإنسان جهلاً أوشكا، ولم يكن يقع علم باستدلال ولا باكتساب، وكان النظر والاستدلال لا يفيد ولا يزيل شكا ولا يزيد سكونـاً، وفي وجداننا الأمر بخلاف ذلكَ دليل على فساد هذا القول.

وكانَ يقول: إن معرفةَ الله تعالى مأمور بها، وضدها من النكرة والجهل به منهي عنه، وفاعل المعرفة به محمود مثاب عليه، وتاركها مذموم معاقب عليه. ألا ترى أن اللهَ تعالى أمرَ الخلقَ جميعـاً بتقواه فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ [النساء: ١]، والتقوى إنما هو الخوف منه ومن عذابه، ومحال أن يخافَه مَن لا] يعرفه ويعلم أنه قادر على ما توعدَ به خلقَه من الضرَر

والعذاب الأليم، وقال تعالى: ﴿فَاعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [هود: ١٤]، وقد أمرَهم به ومدحَهم عليه وذمهم على تركه، وكذلك قال: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، وهذا أمر بالعلم به نَصا، قال تعالى: ﴿فَاعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [هود: ١٤] وقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٣٥]، وسائر ما في القرآن من الأوامر الواردة بالعلم به تعالى وبصفاته، وإذا كانَ ذلكَ كذلكَ دلت أنها اكتساب، لأن الأمرَ لا يتعلق بنوع الضرورة ولا الذم على تركه ولا المدح على فعله.

وكان يقول: إن أولَ الواجبات على البالغ العاقل النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى، وربما قال: إن أولَ الواجبات المعرفة بالله تعالى على شرط تقدم النظر والاستدلال؛ لأنه لا يصح وقوع تلكَ المعرفة إلا عن النظر والاستدلال.

وكان يقول: إن النظرَ والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله تعالى نظر مخصوص، وهو أن يكونَ على نحو ما أصفه لك من حال البالغ العاقل، وذلك أن لا يسبقَ إلى اعتقاد مذهب دونَ مذهب بتقليد، وأن لا يميلَ إلى قول دونَ قول لمَا يكون فيه من راحة نفس وثقل في الآخر، وأن لا يكونَ فيه ميل إلى بعضها لأجل ما يكون فيه من رياسة وعز من جهة الدنيا، أو لأجل أن ذلكَ مذهب آبائه وأهل بلده ونشوؤهم وعاداتهم عليه، بل يقف عندَ نفسه في جميع ذلكَ وقوفَ المتبحث المستبصر المسترشد، وتكون الدعاوى المختلفة والمذاهب المتضادة متكافئةً عندَه متساويةً في الحق والباطل، ليبتدئَ فكرةً وتأملاً في كل واحد مما ينظر فيه، فيعرض على نفسه من أحكامه ما يعلمه من غير نظر، ثم يعرض عليه ما يريد أن يعلمَه ويتعرفَه من أحكامه التي لا يعلمها ضرورةً، فيسبر ويمتحن ويفحص ويجعل المعلومَ به ضرورةً عياراً وأصلاً وقانوناً إليها يرد وبها يعتبر ويتعرّف بها حكمَ الصحيح والفاسد بأن يستشهدَها عليه، فما شهدَت له منها حكمَ بصحته، وما شهدَت عليه بالفساد حكمَ بفساده، فإنه إذا خلَت أحواله، وعريت خواطره من هذه الصواد المانعة والعوائق الدافعة الحائلة بينَ الناظر وبينَ العلم بما ينظر فيه وقعَ له العلم حينئذ بمنظوره لا مَحالةَ على الوجه الذي يطلبه.

وكان لا يقول إن النظرَ على هذا الوجه المولد للعلم وموجب له، بل كان يقول: إنه يحدث للناظر على هذه الصفة العلم بحكم ما نظرَ فيه، كما يحدث الولد عندَ الوطء على

وجه مخصوص، والزرع عندَ البذر على حالة معلومة.

وكان يقول: إن لكل منظور فيه نظراً، ولكل محكوم له بحكم علم يقع عن نظر مخصوص، وذلك كنحو ما يقع من العلم بوجود العَرَض عن النظر في أحوال الجسم والتفكر فيما يتغير عليه ويتعاقب من الأوصاف، وما يستحق منها للنفس ولمعنى، ثم النظر في حدوث ذلكَ نظر ثان على حكم مخصوص، ويحدث عنه علم خلاف ذلك العلم. وكذلك النظر في أن ما احتملَ الحوادثَ لا ينفك منها ولا يصح أن يسبقَها، فله طريقة مخصوصة ويحدث عنه علم مخالف لمَا تقدمَ، ثم يحدث عن النظر في مجموع ذلك العلم بحدوث الجسم، ثم يحدث عن النظر معنى الحدوث وتحقيقه واعتبار أمره هل يستغني بحدوثه بنفسه أم يحتاج إلى غيره، علم آخر، وهو العلم بالمحدث. ثم النظر في صفات المحدث وما يجب أن يكونَ عليها مما يقتضي كونَه عليها صحة الفعل منه، ثم ما يجب في صفاته من الأحكام والحقائق التي تجب له وينفرد بها عما سواه من الموصوفين بمثلها. وكان يقول: إن تفصيلَ هذه الأحوال على الرسم الذي رسَمنا والوجوه التي ذكرنا، مما يوقع العلمَ للناظرين إذا نظروا على هذا الحد، ثم قد يقع العلم أيضاً لمَن يراعي جملةَ ذلك، وإن لم يفصله هذا التفصيلَ، وإن معارفَ أهل النظر من المحققينَ من المتكلمين جارية مجرى ما حدثَ عن مثل هذا النظر على التفصيل، ومعارف مَن عداهم من المؤمنينَ تقع عن الجمل التي يفصلها لا بخلاف ذلك، ومن عداها بينَ الفرقتَين، فإن اعتقادَهم على التبخيت والظن، فإن أصابوا المعتقدَ كما اعتقدوا فَهم معتقدون بتقليد للحق، وإن أخطؤوا الحق فهم جهال عن الحق عادلون.

وكان يقول: ليس الغرض في هذا الباب ترتيب العبارات وتحديد الرسوم على الوجه الذي رسَمَه المصنفونَ للتقريب على الناظر والمستمع، بل الغرض أن تسلم جملة هذه الطريقة، فإنما هي المرشدة إلى الحق، فإذا خطرَ ذلك بالبال فعَجز العبارة لا يؤثر ولا يبخسه حظا من المعرفة، إذا توفَرَت عليه دواعي النظر وسَلمَت له أسبابه، وتمت له أحكامه، ولذلكَ كانَ لا يحكم على مَن عدلَ عن هذه العبارات ولم يحسن استعمالَها بأنهم غير عالمينَ بالله تعالى، ولا مؤمنين به.

وقد بينا من مذهبه خاصةً أنه كان يقول في الإيمان بالله تعالى: إنه هو التصديق بالقلب وليسَ للعبارة في ذلكَ مدخل إلا على طريق الدلالة بها عليه. على هذا النحو كان يجيب عن سؤال مَن سألَ عن الطارئ من البلد النائي إذا لم تبلغه دعوة الداعي فاعترضَته الدواعي فيما يجب عليه من ذلك فقال: الوقف والنظر وترك الالتفات إلى بعضها دونَ بعض، سوى ما ينظر فيه ليصح عندَه بالنظر ويترجحَ فيه دعوى مَن يدعيه على سائر الدعاوى، وهذا هو أصل قوله في إبطال التقليد في معرفة الله تعالى وإيجاب النظر.









فصل آخر

في إبانة مذاهبه في باب ما يستحق أن يسمى به المعدوم وما لا يصح أن يسمى به من ذلكَ

اعلم أنه كان يقول: إن المعدومَ الذي كانَ موجوداً فعدمَ، والذي لم يوجد قط، مشتركان في أنه يصح أن يعلما وأن يذكرا ويخبرَ عنهما وتدل الدلالة عليهما وتتعلق بهما قدرة القديم، فيقال: إنه معلوم ومذكور ومخبر عنه، ومَدلول عليه ومقدور.

وكان يأبى أن يسمى بما عدا ذلك من الأسماء والأوصاف، وخاصةً إذا كانَ أسماء تفيد الإثباتَ للذوات، وهو مثل قول القائل: شيء، فإن ذلكَ من أعم أسماء الإثبات، كما أن قولَ القائل: لا شيء من أعم ألفاظ النفي.

وكان يقول: المنفي لا يكون إلا معدوماً، والمثبَت لا يكون إلا موجوداً، وإن قولَ القائل: شيء إثبات، وقوله: لا شيء نفي، فإن في تسميته المعدومَ شيئاً على الحقيقة تناقض، وإيجاب أن يكونَ شيئاً لا شيئاً وذلك محال.

وكان يقول: إن سبيلَ تعلق العلم بالمعدوم بأنه معدوم، وليس بشيء كنحوما يتعلق به أنه ليس بموجود، ثم يكون ما ليسَ بموجود على أمرَين وحكمَين؛ أحدهما يصح أن يوجدَ، والثاني لا يصح أن يوجدَ. فما لا يصح أن يوجدَ على أمرَين؛ منه ما لا يصح أن يوجدَ في حال، ومنه ما لا يصح أن يوجدَ في كل حال، وكل ذلك يعلم على ما هو به، وليسَ العلم بالمعدوم عندَه علماً به على شرط الوجود، بل هو علم به أنه معدوم، فإذا كان مما يوجد لا ينكر أن يكونَ علماً به أن يوجد، وإذا كانَ مما لا يوجد كانَ علماً به أنه لا يوجد.

وكان يقول: إن قدرةَ المحدث تختص بأن لا تتعلقَ إلا بالموجود، وقدرة القديم تعالى تتعلق بالمعدوم أن يوجدَ بها، وهي متعلق به حالَ حدوثه.

وكان يقول: إن السمعَ والرؤيةَ لا يتعلقان في صفة القديم والمحدث إلا بالموجود، وإن المعدومَ لا يصح أن يكونَ مسموعـًا، ولا أن يكونَ مرئيا.

وكان يقول: إن مَن عَلمَ المعدومَ فتصحيح عبارته عنه بأن: علمت لا شيء أنَه ليس بشيء، كما يقول: علمت لا موجودَ، على معنى أنه عَلمَ ما ليس بموجود.

وكذلك يقول: أردت الشيءَ وما ليسَ بشيء، فأما إذا قال: لم أعلم شيئـًا، بتقديم حرف النفي فقد يقول ذلكَ على معنى نفي العلم، وقد يقول ذلكَ على معنى نفي أن يكونَ معلومـًا شيئـًا وموجوداً، ويعتبر ذلك أبداً بأن يبدلَ من هذا اللفظ الموجود، فكل ما صح استعماله فيه كان مثلَه في استعمال لفظ الشيء؛ فلذلك لا يستبعد أن يطلقَ القول بأن مَن عَلمَ المعدومَ فقد علمَ لا شيء، كما يقال: عَلمَ لا موجود.

وكان يقول: إنه قد وردَ في اللفظ إطلاق القول بتسمية المعدوم شيئـًا، وذلك توسع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١]، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، وكقوله ﷺ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ [الكهف: ٢٣]، وكل ذلك على معنى ما يسمى باسم المآل والعاقبة، كما قال: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، وإنما كانَ يعصر العصيرَ الذي يصير خمراً.

وكان يقول: إن قولَه ﷺ: ﴿خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩] حقيقة في نفي تسميته المعدومَ شيئـًا.

وكان يقول: إن اللهَ تعالى أحدثَ الأشياءَ المحدثةَ أشياءَ وأعيانـًا، وأوجدَها جواهرَ وأعراضـًا، وإنه لولم يوجدها أشياءَ ولا أحدثَها أعيانـًا لكانَت قديمةً أشياءَ وقديمةً أعيانـًا، وهذا يؤدي إلى أن تكونَ قديمةً محدثَةً حتى تكونَ محدثَةً لا محدثَة، وهذا تناقض، ويستحيل الجمع بينهما.

وكان يقول: إن القديمَ الذي لم يزل موجوداً كما لم يحدث موجوداً، كذلك لم يحدث شيئـًا ولا عينـًا، وإن المحدثَ كما أحدثَ موجوداً كذلك أحدثَ شيئـًا، وهذا يوجب أن لا يكونَ قبلَ وجوده شيئـًا، كما لا يوجد قبلَ حدوثه موجوداً.

وكان يقول: إن مَن خالفَنا في هذا الباب لَزمَه قول أهل الدهر في قدَم الأعيان من الجواهر والأعراض لأنه إذا لم يكن فاعل الجوهر فَعَلَ الجوهرَ جوهراً، وكذلك فاعل العَرَض لم يفعله عَرَضاً، وكان الجوهر قبلَ وجوده جوهراً والعَرَض عَرَضاً أدى إلى أن يكونَ قديماً جوهراً قديماً عَرَضاً وأن لا يكونَ جوهراً بفاعل، وإذا لم يكن حدوث الجوهر سواه، بل هو نفس الجوهر فيقتضي ذلك أن الذي كانَ بالفاعل هو الذي لم يكن بالفاعل وهذا محال.

وكان يقول: إن ذلك يؤدي أيضاً إلى أن يكونَ الشيء قبلَ نفسه؛ لأن حدوثَه إن كان نفسَه، وكانَ قبلَ حدوثه شيئاً، فهو شيء قبلَ نفسه، وذلك محال.

وكان يقول: إن مما يوجبه تحقيق القول بحدَث أعيان العالَم هو القول بأنها حدثَت أشياء أعياناً بمحدثها ولم تكن قبلَ أن حدثَت أعياناً ولا أشياء.

وكان يقول: ليس شرط ما يكون بالفاعل ما يجوز أن يكونَ على خلافه بالفاعل، بل شرطه أن لا يكونَ له في العدم مستحقا وبفعله له استحقه، فإن كان لا يجوز أن يوجدَ إلا كذلك، وإلا فكانَ كونه على الوجه الذي عليه هو بالفاعل ولا يجوز أن ينقلبَ عن ذلك وهو كنحو حدوثه بالفاعل، ولا يجوز أن يكونَ عدمه بالفاعل لتناقض أن يكونَ معدوماً مفعولاً، كذلك كونه جوهراً بالفاعل، ولا يجوز أن يكونَ لا جوهراً بالفاعل لأنه لنفسه كانَ جوهراً، فإذا وجدَت نفسه وجبَ أن يكونَ جوهراً، وتناقضَ أن يكونَ لا جوهراً ونفسه المقتضية لكونه جوهراً موجودة. وكذلك يستحيل أن يكونَ ما هو عَرَض لا عَرَضاً، وهو موجود بمثل ذلك.

وكان يقول: إن سبيلَ ذلك كسبيل كون الجواهر متحيزةً كائنةً، ولا يجوز أن توجدَ بالفاعل لا متحيزةً ولا كائنةً.

وكان يقول: لا يصح أن يسمى المعدوم ولا يوصف بأنه جوهر أوعَرَض أو سواد أوبياض، إلى سائر ما توصف به الأعيان من أوصاف الإثبات للذوات التي يتعلق نفيها بانتفاء الذوات أيضاً.

وكان يقول: إن تسميتَنا له معلوماً مَذكوراً ليس بإثبات له، بل هو إثبات لعلم العالم به، وذكر الذاكر له، ألا ترى أنه إذا نَفينا كونَه معلوماً مذكوراً نَفينا علمَ العالم به، وذكرَ

الذاكر له؟ ألا ترى أن غيرَ ذلكَ قد يكون موجوداً مع انتفاء علم العالم به، وذكر الذاكر له؟.

وكان يقول: إن أعم التسميات ما يشترك فيها المعدوم والموجود، وهو كقولنا: معلوم ومذكور ومقدور ومخبَر عنه ومَدلول عليه، وإن أعم أسماء الإثبات قولنا: شيء، وموجود، وعليه تتركب الأوصاف الخاصة والأسماء، وإنه لا يصح أن يستحق الاسم الأخص مع امتناع الاسم الأعم، وهو أن قولَنا: إنه موجود، أعم من قولنا: إنه عَرَض، أو سواد، أو جوهر.

فإذا امتنعَ المعدوم من تسميته بأنه: موجود، وهو أعم أسماء الإثبات، وكان ذلك دالا على أنه ممتنع أن يتسمى بالأخص من ذلك على الحقيقة، حتى يقال: إنه سواد وليس بموجود. ألا ترى أن وصفَنا للسواد بأنه لون لما كانَ أعم من وصفنا له بأنه سواد امتنعَ ولم يَجز أن يسمى سواداً إلا وهو لون، كما لا يجوز أن يسمى لونـاً وهو سواد؟ دل ذلك على أن الأخص مستحق على الترتيب بعدَ الأعم، ويدلكَ هذا الاعتبار على أنه لا يستحق أن يسمى المعدوم شيئـاً على الحقيقة، كما لا يصح أن يسمى موجوداً على الحقيقة.

وكانَ يأبى أيضـاً أن يسمى المعدوم بالأسماء التي تقتضي قيامَ المعاني به، كقولنا: إنه متحرك أوعالم؛ لأن ذلك وإن كانَ إثباتـاً للعلم والحركة لا لذات العالم والمتحرك، فإن ذلك يقتضي وجودَ العالم والمتحرك؛ لاستحالة قيام علم وحركة بمعدوم.

وكذلك يستحيل أن يوصفَ المعدوم بما لا يقتضي وجودَ معنىً به مما يقتضي وجودَه، كنحو وصفنا للمقتول بأنه مَقتول؛ لأن ذلكَ وإن كانَ يقتضي قيامَ قَتل بالقاتل، فإنه لا يصح قتل لمقتول معدوم ويصح وجود ذكر لمذكور معدوم، والفرق بينهما أن وجودَ الذكر لا يقتضي وجودَ المذكور، ووجود القتل يقتضي وجودَ المقتول، فلذلك جازَ أن يذكرَ المعدوم ويعلم، ولم يَجز أن يقتلَ المعدوم ويضرَب. فإذا قيلَ له على هذا الأصل: إذا كانَ عندَكَ أن القتلَ يوجَد بالقاتل، وهو حركات مخصوصة يفعلها القاتل منا إذا كانَ القتل اكتسابـاً، وإنما يصير مقتولاً بعدها، فإذا حدثَت تلكَ الحركات ولم يحدث بعد في المقتول أثر فعدمَ المتحرك بها ثم حدثَ الأثر في المقتول والمتغير فيجب أن يكونَ قاتلاً لمقتول معدوم، أو يكونَ المقتول مقتولاً لقاتل معدوم؟ أجاب عن ذلك بأنه: إذا كانَ في المعلوم أن الأثرَ يحدث



عقيبَ تلكَ الحركات التي فعلَها القاتل منا في المقتول وتخرج روحه عَقيبَها، فإنه يكون قاتلاً له عندَ الله تعالى، وتكون حركاته قتلاً له عندَ الله تعالى، وذلكَ معروف في العادة أنهم يقولون لمَن أصابَه ضرب أوكسرمما يعلَم من طريق العادة أنه لا ينجو منها وتخرج روحه عَقيبها: إنه مقتول، وإن كانَ حيا، وكانَ لا يأبى أن يقالَ للحي: مقتولاً على الحقيقة، على معنى أنه قد حدثَ فيه المعنى الذي تخرج الروح عَقيبَه على العادة الجارية. فأما إذا كانَ في المعلوم أن روحَه لا تخرج عَقيبَه فإنه لا يكون له قاتلاً على الحقيقة، فعلى هذا لا يجب القول بقاتل معدوم ولا القول بمقتول معدوم. وهكذا جوابه في أنحاء هذه المسألة مما يشاكلها في باب التولد. ويقسم ذلكَ إلى ما علمَ حاله في عاقبة أمره، ويعطَى الحكمَ والوصفَ على هذا الحد ويمنعه على خلافه.

وقد عرفناك في باب الإيمان أنه يجري كلامَه على هذا الأصل في قوله: إن مَن عَلمَ الله تعالى أنه يموت على الكفر فهو كافر عندَه، وإن كانَ أكثرَ عمره مؤمنًا عندنا، وكذلك أن مَن عَلمَ الله تعالى أنه يموت مؤمنًا، وإن كانَ أكثرَ عمره كافراً، فهو مؤمن عندَه، على معنى أن المعلومَ من حاله أنه يكون كذلك، وهذا إطلاق واسع في اللغة، ألَا ترى قولَه ﷻ: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمَر: ٣٠]، فسماه باسم ما يؤول إليه أمره وأمرهم؟ وكذلك قالَ تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ﴾ [القَصَص: ٨]، وإنما التقطوه ليكونَ لهم وليا، ولكنه لما كانَت عاقبة أمره العداوة لهم في المعلوم سماه بما هو حقيقة أمره، فعلى هذا النحو يجري على أصله الكلامَ على أن ما يسمى به المعدوم ويوصف به من الأسماء والأوصاف.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في معنى الروح والحياة، وما يتعلق بذلك

اعلم أنه كانَ يقول: إن حياتَنا عَرَض وهي محدَثة، فأما صفة الله سبحانَه التي لم يزل بها حيا فهي حياة قديمة ليست بعَرَض لأن العَرَض ما يَعرض ويحدث، وصفة الله تعالى القائمة بذاته لا تحدث ولا تَعرض. فأما الروح فهو الريح عندَه وهو جسم لطيف، وذلكَ هو المتردد في تجاويف أعضاء الإنسان، والإنسان إنما يحيا بالحياة لا بالروح، ولكنه إذا كان حيا كانَ محلا للروح لا أنه بها يحيا. ألا ترى أن الاشتقاقَ من الحياة: حي، ومن الروح: روحاني؟ وكان يستدل على ذلك بقولهم: خَرَجَت الروح، والخروج من صفات الأجسام والجواهر لأنه انتقال من مكان إلى مكان. وكذلكَ قالَ تعالى: ﴿فَلَوۡلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلۡحُلۡقُومَ﴾ [الواقعة: ٨٣]، والبلاغ أيضـاً من صفات الجواهر والأجسام لأنه أيضـاً نوع من الانتقال.

وكان يقول: إن قوامَ البدن بالروح عادةً، وذلك كقوامه بالغذاء والطعام والشراب، وذلكَ أنه لا يصح أن يحيا مع فَقد الغذاء ولا مع فَقد الروح؛ لأن الحي بكونه حيا يحتاج إلى روح وغذاء، وشرط وجود الحياة وجود الروح والغذاء. ولذلك جازَ أن يوصفَ الله تعالى بالحياة، ولا يجوز أن يوصفَ بالروح. فأما إذا قيلَ للملائكة والجن: روحانيون، فإنما يقال ذلك للَطَافَة أجسامهم ورقة أجزائهم، وأنها كالريح خفةً ولطافةً ورقةً.

وكان يجيز أن يكونَ الروح فيه حياة يحيا بها، ويجيز أن لا يكونَ فيه حياة فلا يكون حيا، ويكون موتـًا، ويجري حكمَه كحكم الريح، بل هو الريح بعينها.









فصل آخر

في إبانة مذهبه في معنى التضاد وحقيقة الضدين

اعلم أنه كانَ يقول: إن كل عَرَضَين لا يصح أن يحدثا معـًا، ولا أن يحدثَ كل واحد منهما مع جنس صاحبه فهما ضدان. وربما قال: إن معنى التضاد هو التنافي، وذلكَ يرجع في الحقيقة إلى ما ذكرنا من استحالة اجتماعهما من جهة الحدوث في محل، وليس يريد بالتنافي أن أحدَ العَرَضَين ناف لصاحبه؛ لأن عندَه أن شيئـًا من الأعراض لا يصح عليه البقاء، وإن ما يعدَم منه وينتفي فإنما يعدم وينتفي لا بضد، بل حكمه أن يعدمَ في الثاني لا مَحالةَ، ويستحيل أن يوجدَ حالَين ووقتَين متصلَين، وإنما يريد بالتنافي استحالةَ اجتماعهما في حدوثهما معـًا في محل واحد على كل حال. وإنما ذكرنا هذه الزيادةَ وهو قولنا في استحالة حدوث جنس أحدهما معه؛ لأنه قد يكون عَرَضان لا يصح أن يجتمعا معـًا في محل ولا يكونا ضدين. وذلك أنه يستحيل أن يوجدَ العجز عن الكسب مع الكسب في محل، وكذلكَ يستحيل أن يوجدَ العلم بالحركة في محل لا يمتنع وجود السكون فيه حتى يكونَ فيه سكون مع العلم بأنه متحرك. ويستحيل أن توجدَ الحركة مع البقاء في أول حدوث الجسم في الجسم وليس بينَ شيء من ذلك تضاد ولا تناف، وإنما يستحيل اجتماعهما لأسباب من غير طريق التضاد. وذلكَ أن العلمَ بالحركة يقتضي أن يكونَ المعلوم به حركة، فإذا كانَ سكونـًا لم يكن ذلكَ علمـًا، وكذلك الكسب يقتضي وجودَ القدرة عليه لأنه إنما يكون كسبـًا بالقدرة، ويستحيل الجمع بينَ أن يكونَ كسبـًا وبينَ أن يكونَ معه عجز لأن كونَه كسبـًا يقتضي ضد العجز معه، وكذلكَ حال الحدوث مانع حدوثَ الحركة والبقاء لأن الحركةَ تقتضي سبقَ كون على كون في مكان، والبقاء يقتضي تقدمَ حال الحدوث وأن يكونَ وقته الوقتَ الثاني من حال حدوث الجسم، فلذلكَ امتنعَ اجتماعهما لا للتضاد. والتضاد يرجع إلى كل الجنس. ألا ترى أن نوعَ الحركة وهو الكون، يصح حدوثه في الجسم في حال حدوثه لأنه ليسَ بأكثرَ من كون

في مكان بعدَ كون في غيره بلا فصل، فإذا سبقَه كون في مكان فهو ذلكَ الجنس الذي لو لم يسبقه كون في مكان كان مستوفياً لمعناه وحكمه، وإن لم يسم حركةً إلا إذا سبقَه كون في مكان قبله وكانَ بعدَه في المكان الثاني، بلا فَصل بينَهما؟ وكذلك لا يستحيل حدوث جنس الكسب مع العجز حتى يوجدَ معه جنس ما سميناه كسباً مع وجود القدرة. فلذلك لم نحكم بتضاد هذه المعاني مع استحالة حدوثها في محل في وقت واحد واعتبرنا جنسَ ذلك. فإن كانَ مما يستحيل وجود جنسه مع هذا الجنس على كل حال حَكَمنا بالتضاد، وإن استحالةَ الاجتماع كانَ لأجل ما قلنا من التضاد لا لمعنىً آخر. ألا ترى أن كل جزء منَ السواد لَما ضاد البياضَ استحالَ أن يوجدَ مع كل جزء من أجزاء البياض، وأن الحركةَ لَما ضاد الحركةَ استحالَ اجتماع حركتَين بكل حال؟

وكان يقول: إن المماسةَ لا تضاد المماسةَ إلا في الجهة التي يماس بها ما ماس الأخرى، وإن الجزءَ المتوسطَ لستة أجزاء فيه ستة أجزاء من المماسات وهي مختلفة غير متماثلة ولا متضادة، وإن الضدين من المماستَين هما اللذان يستحيل أن يجتمعا في محل من وجه واحد، وكذلك كانَ لا يطلَق القول بأن العجزَ يضاد القدرة ولا العلم يضاد الجهلَ ولا الأمر يضاد النهي ولا الإرادة تضاد الكراهةَ مطلقاً إلا بتقييد؛ وهو أن يقال: إذا اتفقَ تعلقهما من وجه واحد حتى تكونَ علماً بما هو جهل به وقدرة على ما العجز عَجز عنه، ولذلكَ أجازَ وجودَ قدرة وعَجز في محل إذا اختلفَ تعلقهما.

وكان يقول: إن حكمَ التضاد مقصور على الأعراض، وإن الجواهرَ لا تتضاد ولا ضد لها، وإن استحالةَ اجتماع جوهرَين في محل ليسَ من طريق التضاد، بل ذلكَ يرجع إلى تضاد كونهما لما استحالَ أن يحدثا معاً في محل. كذلك كانَ يأبى أن يقال: المحدَث ضد القديم؛ لأنه كانَ يحيل اجتماعَ الضدين في الوجود.

وكان لا يقول أيضاً: إن سوادَ زيد يضاد بياضَ عمرو؛ لأن التضاد يقع في محل واحد، فأما في محلين فكما هما في وقتَين، وكما لم يَستحل أن يوجدا في وقتَين وتغايرَين، ولا يتضادان فيهما كذلكَ حكمهما في محلين. وهذا يحقق لك ما ذكرنا من اعتبار الجنس

في حكم التضاد، وأنه هو ما ذكرنا من أن يستحيلَ حدوثهما وحدوث جنسهما معاً في محل، فلذلكَ قلنا: إن السوادَ ضد البياض؛ لأنه يستحيل حدوثه مع جنس البياض في محله. ولذلكَ كانَ ينكر قولَ مَن يقول: إن العلمَ القديمَ ضد للجهل المحدَث، كما حكينا عنه أنه كانَ ينكر قولَ مَن يقول: إن علمَ زيد يضاد جَهلَ عمرو؛ لأنهما يتضادان في عالم واحد ومحل واحد إذا تعلقا على وجه واحد.

وكان يقول: إن أحدَ الضدين إذا كانَ [أحدهما] يقتضي شرطاً في وجوده، فضده الآخر إذا كان له تعلق وتعد كما يكون له تعلق فإنه يقتضي من الشرط ما يقتضيه صاحبه، وذلك كالعلم الذي يقتضي وجوده وجودَ الحياة، وكذلك القدرة والإرادة يقتضي وجودهما وجودَ الحياة مع أضدادهما من الجهل والعجز والسهو، فإنه أيضاً يقتضي وجودَ الحياة؛ لأنه لا يصح جاهل ميت، كما لا يصح عالم ميت، ولا عاجز ميت، كما لا يصح قادر ميت. فأما الذي ذكرَه في بعض كتبه في أن الموتَ أكبر الأَعجاز فليسَ ذلكَ على أصله، بل هو مذهب النجَار، وكانَ النجار لا يأبى أن يقولَ للميت: عاجزاً، بل كانَ يقول للأعراض: إنها عاجزة جاهلة لعينها، فأما هو فكانَ يذهب إلى إحالة وصف مَن ليس بحي بالعجز والجهل، والعَرَض لا يصح أن يكونَ حيا بحال.

وقد بينَا من مذهبه قبل أنه كانَ يقول: إن العجزَ يتعلق تعلقَ القدرة على التعاقب ولا يتعلق إلا بما يصح أن تتعلقَ به القدرة بدلاً عنه، وعلى ذلكَ كانَ يرتب جوابَ أسئلة الملحدينَ إذا قالوا: هل يوصف الله تعالى بالقدرة على أن يدخلَ الفيلَ خَرقَ إبرة مع سَعة الفيل ودقة الخَرق؟ وهل يوصف الله تعالى بالقدرة على الجَمع بينَ الحياة والموت، وأن يفنيَ نفسَه ويخلقَ نفسَه ويخلقَ مثلَه؟ وسائرَ ما جانسَ هذه المسائل. فقالوا: إذا لم تَصفوه بالقدرة على ذلك كان عاجزاً. فأجابَ عن ذلكَ على أصله هذا الذي ذكرنا بأن القدرةَ تتعلق عَقيبَ العجز، والعجز عَقيب القدرة، والقدرة يصح تعلقها بما يمكن حدوثه ويتوهم كونه ويصح وجوده ولا يستحيل، والعجز يتعلق عَقيبَ القدرة، فإذا استحالَ حدوث ذلك المذكور وتناقضَ خبر المخبَر عنه، كان جواب السائل عن ذلكَ أن يقال: إنكَ أَحلتَ في كلامكَ وناقضتَ ولم تثبت أمراً يوصَف القادر بالقدرة عليه أوبالعجز عنه إذا لم يوصف

بالقدرة عليه، فجوابكَ إبانة إحالة كلامكَ، وأنك لم تسأل عن شيء يمكن حدوثه فيوصف القادر بالقدرة عليه وبالعجز عنه إذا لم يوصف بالقدرة عليه، وما جرى هذا المَجرى من الكلام فالوجه إبانة إحالته لسائله، وأنه لا يقتضيَ عجزاً عنه ولا قدرةً عليه.

وكذلكَ كانَ يحيل أيضاً قولَ النجار فيما زعمَ أنه عاجز عن الخلق والاختراع، قادر على الاكتساب؛ لأنه لوصح أن يعجزَ عن الخلق صح أن يقدرَ عليه عندَ انتفاء عجزه عنه؛ لاستحالة أن يعجزَ عن الشيء إلا بعجز. وكان ينكر أيضاً قولَ النجَار فيما ذهبَ إليه أنه عاجز لعينه عن الخلق، وقد يعجز عن الاكتساب لمعنى، وقد بينا هذا المذهبَ قبل، فاعلم بما أوضحنا لكَ قواعدَه وأصولَه في باب حكم الضدين والتضاد.

وكان يقول: إن حكمَ التضاد لا يختص المختلفَ من الأعراض دونَ المتماثل، وإن المختلفَين اللذَين يستحيل اجتماعهما في محل ضدان، كما أن المتماثلَين اللذَين يستحيل اجتماعهما في محل ضدان. وكانَ يقول: إن السوادَ ضد البياض، وكذلكَ السواد ضد السواد، والبياض ضد البياض.

وكان يقول: اختصاص وصف المتضادين متعلق باستحالة اجتماعهما في الحدوث في المحل الواحد في الوقت الواحد، وإنه ليس من شرط تضادهما اختلافهما ولا تماثلهما، كما أنه ليس من شرط تغايرهما تماثلهما ولا اختلافهما، بل يصح أن يكونَ خلافَ غير، كما يصح أن يكونَ مثلَ غير، كذلكَ يصح أن يكونَ ضد مثل، وضد خلاف. وكان يقول: «إن المخالفةَ بمجردها لا توجب المضادةَ، ألا ترى أن اللونَ مخالف للطعم وليسَ بضد له؟ والقديم مخالف للمحدَث وليسَ بضد له؟ بل خاصية حكمه معنىً زائد على المخالفة، فعلمَ أنه غير منكر أن يتعدى حكم التضاد المختلفَين.

وكان يقول: لا عَرَضَ من الأعراض إلا وله ضد من موافق أومخالف، ولا يصح وجود عَرَض لا ضد له، وكذلك لا يصح وجود جوهر له ضد ولا وجود ضد لجوهر.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في جواز تحرك الجسم في حال خَلق الله تعالى إياه وسكونه

اعلم أنه كان يقول: إن التحركَ يكون تحركـًا عن مكان وإلى مكان، فأما إذا كانَ تحركـًا إلى مكان فهو أن يكونَ كونـًا في مكان قد سبقَه كون آخر في مكان آخرَ بلا فصل. ونفس التحرك إلى المكان هو نفس الحركة ونفس السكون في المكان. وهذا يقتضي أن يكونَ كانَ قبلَه في مكان، وإذا كانَ ذلكَ حالَ حدوثه استحالَ هذا الكلام. وكذلكَ التحرك عن المكان والانتقال عنه، وهو نفس التحرك إلى المكان. فإذا لم يكن مكان ولم يكن هذا الجسم ولا صح أن يكونَ في مكان وهو معدوم، لم يصح أن يقال: تحركَ عن المكان في حال عدمه. وكان يقول: إن ما يذهب إليه النظّام أنه في حال خلق الله تعالى إياه متحرك حركةً هي اعتماد، فذلكَ هو السكون، وليس يقول: إنه كانَ في مكان ثم تحركَ عنه في حال حدوثه. وكان يقول: إنه إذا خلقَ في مكان فكونه في ذلكَ المكان سكون فيه في حال الخلق وبعدَه ما بقيَ فيه. وكان يقول: إن نفسَ الكون في المكان في حال الحدوث هو جنس الحركة والسكون، وإن لم يقع على الوجه الذي يستحق له هذان الاسمان؛ لأن المعنى الذي يختص الجسمَ فيكون لأجله في مكان دونَ مكان هو الذي يسمى كونـًا، ومن حيث صارَ الجوهر به كائنـًا في مكان دونَ مكان على وجه يسمى حركةً وسكونـًا.

وكان يقول: إن الجوهرَ المنفرد فيه ذلكَ المعنى الذي إذا وقعَ على وجه كان سكونـًا، وإذا وقعَ على خلافه كانَ حركةً. وكان يحيل أن يسكنَ الساكن لا في مكان، ويتحركَ المتحرك لا في مكان. وكان يقول: إن حقيقةَ المتحرك مَن قامَت به الحركة، وإن الجزءَ من الجملة لا يصح أن يكونَ متحركـًا بحركة الجملة، بل كل جزء قامَت به الحركة متحرك. فإذا قيلَ للجملة إنها متحرك بحركة في بعضها، فتوسّع. وكان يسوي بينَ المتحرك والعالِم أنه هو مَن قامَت به الحركة والعلم، وقد بيناه قبلَ ذلك.




فصل آخر

في إبانة مذهبه في الإدراك، وما يتعلق بذلكَ من فروعه

اعلم أنه كان يقول: إن المدرِكَ لا يصح أن يكونَ مدركـًا إلا بإدراك هو معنىً موجود قائم به شاهداً وغائبـًا، وإنه هو معنى زائد على العلم وليسَ هو نفسَ العلم، وكان يسوي بينَه وبينَ البصر ويقول: إن إبصارَ المرئيات إدراكها.

وكان يقول: إن الإدراكَ يتعلق بالموجود، وإن المدرِكَ منا يدرك كل مدرَك بإدراك، والبارئ تعالى مدرِك لجميع المدرَكات بإدراك أزلي كما هو عالم بعلم أزلي.

وكان يقول: إن الإدراكَ خَلق الله تعالى وليسَ بكسب للمدرِك، وكان ينكر قولَ مَن يقول: إن اللهَ تعالى خالق الإدراك بطبع الجسم وبجبلة الحيوان.

وكان يقول: إن وجودَ الإدراك لا يقتضي أكثرَ من وجود المدرِك وحياة المدرِك، وإن الإدراكَ الذي يحصل في أحدنا بشريطة فتح العين واتصال الضوء وحضور المرئي وقربه ليس ذلكَ شروطـًا لازمةً وأسبابـًا موجبةً، ولكنها مما جَرَت العادة بفعلها عند حدوث الإدراك لها.

وكان يقول: إن الجسمَ والعَرَضَ يدركان جميعـًا. وكان يقول: إن الألوانَ مدرَكة وكذلكَ الجواهر بإدراك البصر، فأما ما عدا ذلكَ مما لسنا ندركه فلا يستحيل أن ندركَه مع وجوده؛ لأن الإدراكَ سبب التميز بينَ الموجودات، والمعدوم فلا يصح أن يرى ويدرك.

وكان يقول: إن الجسمَ يدرك بحاسة السمع والبصر والذوق والشم واللمس، وكذلكَ يدرَك بالأخبار المتواترة وبخبر الصادق، فأما الأكوان فهي مدرَكة بصراً، ويجوز أن تدرَكَ سمعـًا، وكذلكَ سائر الموجودات.

وكانَ ينكر لمسَ الأعراض وذوقَها وشمها، ويقول: إن ذلكَ مماسات ولا يجوز على الأعراض المماسات.

وكان يقول: إن المدرِكَ بالإدراك الجزء الذي قامَ به الإدراك، وهذا نظير ما يقوله في

الحي والعالم والقادر، إنه هو مَن قامَت به الحياة والعلم والقدرة.

وكان يقول: إن الإدراكَ المَقرونَ بالبصر هو الرؤية لا مَحالة، كما أن النظرَ المقرونَ بذكر إلى مضافاً إلى الوجه هو الرؤية بالعين لا مَحالة.

وكان يجيز وجودَ الإدراك في كل جزء فيه حياة، وكان يقول: يجوز أن يخلقَ الله تعالى العلمَ باللون في قلب الأعمى، وسواء مَن خلقَ أعمى ومَن عَميَ بعدَ أن كان مدركاً.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في الحَجَر والأجسام الثقيلة

هل يجوز أن تقفَ في الهواء من غير عَمَد ولا علاقة؟

اعلم أنه كانَ لا يأبى ذلك، ويقول: إنه جائز أن يخلقَ الله تعالى الهواءَ على رقته ويخلقَ فيه حَجَراً ثقيلاً ويخلقَ فيه سكوناً من غير أن ينحدرَ في الهواء أو يتحرك. قال: وذلكَ أنه لو تحركَ كانَ قد وجدَ فيه ضد السكون، وعندنا البارئ تعالى قادر على الشيء وضده، فإذا قدرَ على أن يفعلَ فيه حركةً قدرَ أن يفعلَ فيه سكوناً بدلاً منه.

وكانَ يقول في وقوف الأرض مثلَ ذلكَ، وإنها أجسام واقفة لا في مكان، وإن اللهَ تعالى هو المسكن لها بسكون يخلقه فيها حالاً فحالاً.

وكان يقول: إن جملةَ العالَم بأسره لا في مكان، وإن فيها المعنى الذي لو كانَ تحتَه مكان كانَ ساكناً فيه، فأما الصفيحة التي تلي الصفيحةَ السفلى فهي ساكنة واقفة عليها، وكذلكَ كل صفيحة حكمها هكذا إلى أن ينتهيَ إلى أعلى الصفائح.

وكان يقول في الحَجَرَين إذا أرسلا من شاهق، فسبقَ أحدهما صاحبَه، وهما على وزن واحد من الثقل: إن المسبوقَ له وَقفات خفية لا تدرَك بالحس، وللسابق حركات في وقفات صاحبه؛ فلذلكَ سَبقَه.

وكانَ يحيل كونَ حركة أخفَ وأسرعَ من حركة، ويحيل أن يكونَ في الجزء الواحد حركتان، أو يكونَ أحد المتحركَين أسرعَ سَيراً لكثرة حركاته، بل ذلكَ لوقَفات المبطئ التحرك في حال حركة صاحبه.

وكانَ يشبه ذلكَ بحركة الرجل وحَركات الفرس الجواد أن ذلكَ لإبطاء الرجل وحركة الفرس الجواد.

وكذلكَ يقول في سَير الشمس والكواكب: إن ذلكَ لاتصال حركات ما هو منها أسرع، وكثرة وقفات المبطئ.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في قيام الأعراض بالجوهر

اعلم أنه كانَ يقول: إن العَرَضَ موجود بالجوهر، ويأبى أن يقالَ: إنه حال في الجوهر؛ لأن الحلولَ عندَه من صفات الأجسام الشاغلة لأماكنها، والعَرَض لا يصح أن يشغلَ المكان.

وكان يقول: معنى الحلول السكون، ومعنى السكون الكون في المكان، ولا يجوز على الأعراض السكون. وكان يستشهد على ذلكَ باللغة ويقول: لما قالوا: حل فلان موضعَ كذا وسكنَه ولم يفرقوا بينَهما، دل على أن معنيَيهما سواء، وربما كانَ يعبر عن مثل هذا المعنى بالقيام فيقول: العَرَض قائم بالجوهر. ولكن العبارةَ التي اختارَها من ذلكَ أن يقال: إن العَرَضَ موجود بالجوهر، ولا يقال: إنه كائن بالجوهر ولا ساكن في الجوهر.

وكان يقول: إن وصفَ العَرَض بأنه حال في الجوهر على الحقيقة يؤدي إلى انقلاب جنسه، وأن يكونَ في حيز الجواهر.

وكان يقول: يستحيل أن تقلَبَ الأعراض لأنها لا توجد إلا وقتًا واحداً، ومحال أن توجدَ على صفتَين متضادتين.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في معنى المُحال

اعلم أنه كانَ يقول: إن المحالَ هو كل كلام أحيلَ عن جهته، وعدلَ به عن سننه، كقول القائل: دخلت غداً الدارَ، وأضرب زيداً أمس، ثم يقال لاجتماع الضدين: إنه محال تشبيهاً بذلك؛ لأن معنى الضدين يقتضي أن لا يوجدا معاً، كما أن وجودَ الضرب في الإنسان في الوقت الماضي لا يوجد على هذا الوجه.

وكان يقول: إن المحالَ قد يكون كلاماً متناقضاً وإنه لا مَحالةَ يكون كذباً؛ لأنه خبر عن مخبَر هو بخلاف الخبر، إلا أنه ليسَ معنى المحال أنه كذب؛ إذ قد يكون في الكذب ما ليسَ بمحال، كقول القائل: زيد في الدار وليسَ فيها.







فصل آخر

في إبانة مذهبه في نوع من الكلام في التشابه والاختلاف والتغاير

اعلم أنه كان يقول: إن أقسامَ المحدَثات نوعان؛ جواهر وأعراض، وإن الجواهرَ كلها متجانسة بأنفسها لأنفسها، وإن الأعراضَ فيها مختلف ومتجانس، وكل ذلكَ لأنفسها لا لمعان.

وكان يقول: اختلاف الأفعال وتجانسها يرجع إلى ذواتها، ولا تعتبر فيها اختلاف أحوال الفاعلين أو اتفاقهم، وإن كل عَرَضَين سد أحدهما مسد الآخر فيما يخصه وجاز عليه جميع ما جاءَ عليه، فواجب تماثلهما، وإذا لم يسد مسده ولم يَقم مقامَه واستبد بوصف لم يجز على صاحبه، كان مخالفاً له.

وكان يقول: إن الطاعةَ والمعصيةَ قد يكونان من وصف جنس واحد؛ لأن المطيعَ قد يطيع بفعل ويعصي بجنس ذلكَ الفعل؛ لأن الكائنَ في مكان إذا نهاه الله تعالى عنه فكونه فيه معصية، وإذا أمرَه به كانَ كونه فيه طاعة، [وكونه فيه في الثاني مع النهي من جنس كونه في الأول مع الأمر به إذا كانَ طاعة، وكذلكَ كان يقول في حكم الحكمة والسفَه.

وكان يقول: إن أفعالَ المكلفينَ قد تكون حركةً وسكوناً وغيرَ ذلك، أما الأكوان في الجهات الستة فمحصورة، وأما الإرادات والاعتقادات فليست بحركة ولا سكون ولا كون في المكان.

وكان يقول فيما يعبر عنه المتكلمون بأنه أفعال القلوب وأفعال الجوارح، ويريدونَ بأفعال القلوب ما لا يحلّ إلا في القلب، وبأفعال الجوارح ما لا يخص القلبَ: إن ذلكَ لا معنى له؛ لأن جملةَ الأفعال يصح وجودها بجملة الجوارح، ولا اختصاصَ للقلب بذلك.

وكذلكَ كان يقول: إن شيئاً من هذه المعاني لا يحتاج إلى بنيَة، كما يذهب إليه مخالفونا

أن الحياةَ تحتاج إلى بنيَة مخصوصة، كنحو بنيَة الإنسان وسائر الحيوان، حتى إذا لم يتصل الرأس بالجسد لم يصح وجودها، كما أنه تحتاج إلى المحل ولو عدمَ لم يصح وجودها.

وكان يقول: إن الحياةَ يجوز وجودها في الجزء المنفرد، والافتراق لا يضاد الحياةَ، ولا شيءَ من وجوه التركيب إلا ويجوز وجود الحياة معه.

وكان يقول: «إن الحياةَ لا يحتاج وجودَها إلى رطوبة. وكان يقول: لا يصح وجود العلم ولا الألم في الميت، وكذلكَ القدرة والإرادة، وإن الموتَ يضاد العلمَ والألمَ والقدرةَ والإرادةَ.

وكان يقول: إن معنى المتغايرَين أن يكونَ أحدهما لا بعينه مما لا يستحيل أن يفارقَ صاحبَه بوجه من الوجوه، إما بمكان أو زمان أو وجود أحدهما مع عَدم صاحبه.

وربما أطلقَ القولَ في معنى التغاير: إنه هو الذي لا يستحيل وجود أحدهما مع عَدم صاحبه وربما عبرَ بالعبارة الأولى، وتلكَ العبارة أعم وأشمل من هذه العبارة وذلكَ أنه ليسَ كل مفارقة فإنما تكون بوجود أحدهما وعدم الآخر، بل المفارقات على وجوه؛ أحدها قد يكون على هذا الحد، وقد يكون على خلافه، كما ذكرنا من افتراق المفترقَين بالمكان والزمان؛ لأن الافتراقَ بالمكان هو كافتراق الجوهرَين وتباعدهما، وهو إنما زادَ هذا على نفسه عندما قيلَ له: أليسَ الدهري يعلم أن السماءَ غير الأرض مع أنه لا يجوز وجودَ أحدهما مع عَدم صاحبه وهو يعلمهما غَيرَين؟

فقال: هو يعلمهما مفترقَين بالمكان، ولا يكون مفترقَين بالمكان إلا غَيرَين. وهذا أيضًا بناءً على اختلاف قوله فيمَن يجهل حد الشيء ويعلم وصفَه، هل يكون عالمًا به على الحقيقة؟ فقالَ مرةً: إن مَن لم يعلم حقيقةَ الشيء فليسَ بعالم به، وهو ما ذكرَه في قوله في باب الصفات في **اللمَع** وغيره من الكتب: إن مَن لم يعلم لزيد علمًا لم يعلمه عالمًا، وإن حقيقةَ العالم مَن له علم، ومَن لم يعلم حقيقتَه لم يعلمه.

فعلى هذا الجواب تكون هذه الزيادة في معنى الغَيرَين؛ لأن الدهري يعلم تغايرَ السموات والأرض ضرورةً بعلمه بافتراق أماكنها ضرورةً. والجواب الثاني على أصله في قوله: إنَه قد

يصح أن يعلمَ الشيءَ مَن لا يعلم حده، كمَن يعلم المتكلمَ متكلماً عندَ سماع كلامه وإن لم يعلم أن كلامَه قائم به أو هو فاعل لكلامه، وكمَن يعلم الجسمَ منتقلاً إذا علمَه في مكان بعدَ مكان بلا فصل وإن لم يعلم حركتَه. والأولى من الجوابَين على قاعدته ومذهبه ما ذكرناه قبل من أن مَن لم يعلم حقيقةَ الشيء وحده فلا يصح أن يوصفَ بأنه عالم به، وإنما يقال: إنه معتقد له إذا لم يعلم حقيقتَه، ويكون معتقده كما اعتقدَه، ولكنه لا يوصف بأنه عالم به على الحقيقة، فعلى هذا تكون العبارة عن التغاير بما ذكرنا من أنه ما لا يستحيل أن يفارقَ صاحبَه بوجه إما بوجود وعدم، أو بمفارقة أحدهما للآخر في مكانه؛ لأن المفارقةَ بالزمان هو وجود أحدهما في زمان ووجود الآخر في زمان غيره.

وكان يقول: إن المتغايرَين بأنفسهما يتغايران ولأنفسهما لا لمعنىً، كما قالَ في المختلفَين: إنهما يختلفان لأنفسهما لا لمعنىً. وكان يقول: إن الأعراضَ متغايرة كما أن الجواهرَ متغايرة، وإنه لما شملَها كلها هذا المعنى الذي هو معنى التغاير صح وصفها كلها بالتغاير كما صح وصفها كلها بالوجود والحدوث.

وكان يأبى أن يوصفَ بالتغاير إلا الموجودينَ والموجودات، ويحيل قولَ مَن قال: إن المعدومَ غير الموجود، وذَكرَ في كتاب **زيادات النوادر** أن قائلاً لو قال: المعدوم غير الموجود على معنى أنه ليسَ بموجود فالمعنى صحيح، وهذا إنما يصح على طريق التوسع والمجاز دونَ الحقيقة؛ لأن استعمالَ ليس بمعنى غير، توسّع؛ لأن أصلَ معنى ليس: النفي والإخبار عن العدم، ووصف الشيء بأنه غيرٌ مما يقتضي وجودَ الموصوف به.

وكان يقول: إنه لا ينكَر أن يوجدَ محدثَان مثلان من كل وجه ومع ذلكَ يكونان غيرَين كالجوهرَين إذا خلقا معـاً، وخلقَ في كل واحد منهما من الأعراض مثل ما خلقَ في صاحبه، كان كل وصف لأحدهما فمثله لصاحبه، ومع ذلك فإنه يكون غيرَه.

وكان ينكر قولَ المتفقهة: إن الشيءَ إذا أشبهَ الشيءَ من كل وجه كان هو هو، لما ذكرنا أنه يجوز وجود شيئَين يشبه أحدهما صاحبَه من كل وجه، مع كونهما غَيرَين.

وكان يقول: إن الباريَ تعالى غيرٌ لفعله، وفعله غيرٌ له، ويجوز وجود أحدهما، وهو

الباري تعالى، مع عدم صاحبه وهو الفعل.

وكذلك كان يقول: أحدهما لا بعينه، ولذلك كان يقول: إن يدَ الإنسان لا يجوز وجودها مع عدم الإنسان على وجه، ولا وجود الإنسان مع عدمها؛ لأن وصفَ الإنسان بأنه إنسان يقتضي وجودَ يده لأنه لا يوصف بكمال ذلكَ حتى يكونَ إنساناً كاملاً مع عدم يده، وكذلك الجزء من العشرة لا يقال: إنه غيره؛ لأن اسمَ العشرة واقع على كلها. فلو قلنا: إنه غيره، أدى إلى أن يكونَ غيرَ نفسه، ولا يصح أن يكونَ الشيء غيرَ نفسه، كما لا يصح أن يكونَ خلافَ نفسه ولا مثلَ نفسه. ولأجل ذلك كانَ ينكر أن يكونَ الشيء بعضَ نفسه على التحقيق، أوبعضَ جملته لأنه يؤدي إلى ذلك.

وكان يقول: إن العلمَ بالألم غير الألم، وإن لم يجز وجود الألم مع عدم العلم به على كل وجه لأجل أنه قد جازَ على شرط، ولم نَقل في شرط التغاير أن يجوز عدمه مع عدم صاحبه بكل وجه، بل قلنَا: شرطه أن يجوزَ ذلكَ فيه على وجه من الوجوه، ولا علمَ يوجد مع الألم إلا وجائز وجوده مع عدم الألم بأن يكونَ بدلَه علم آخر وكذلكَ الألم.

وبمثله أيضـاً كان يجيب في الجوهر والعَرَض، وأنه لم يصح وجود العَرَض مع عدم الجوهر، ولا وجود الجوهر مع عَدَم العَرَض بكل حال، فإنه لا ينكر أن يكونَ بدلَ كل عَرَض عَرَض آخر. وكانَ لا يَكون هذا بدلَه غيره، فقد جازَ وجوده مع عدم صاحبه على وجه، وبمثل هذا كانَ يجيب عن الاستطاعة والكسب أنهما وإن اجتمعا فكانَ جائزاً أن يفترقا على وجه بأن لا يكونَ كانَ أحدهما أو يكونَ بدل أحدهما غير ما كان.

وكان يقول: إن معنى العبارة في التجويز ههنا هو أن لا يستحيلَ ما قلناه من وجود أحدهما مع عدم صاحبه لأن التجويزَ قد يكون بمعنى الشك، وقد يكون بمعنى: يحل، ولا مدخلَ لهما ههنا، ولذلك كان يعبر كثيراً بدلَ كونه يجوز بأنه لا يستحيل.

وكان ينكر قولَ مَن يقتصر في معنى التغاير على الوجود، ويقول: إن حد الغَير أنه موجود، وحد الغَيرَين أنهما موجودان، ويقول: إن ما يكون حد الشيء فحكمه حكمه ويكون نائباً مَنابَه، ولو كان كذلكَ لكانَ يقتضي وصف الموجود بأنه موجود غيرَه، كما يقتضي ذلكَ

وصف الغير، ولَكانَت الإضافة لازمةً للموجود لزومَها للغير، حتى يقال: موجود كذا، وموجودين، كما يقال: غير كذا وغيرَين، فلما لم يسع ذلكَ علمتَ أنه ليس معنى موجود، ولا معنى غيرَين، معنى مَوجودَين.

وذكرَ في **نقض كتاب ابن الرواندي في الصفات**: إني لا أقول إن البارئَ تعالى لم يزل غيراً؛ لأنه يوجب أن يكونَ معه غيره، وصفاته ليست بغيره، والمعدوم لا يجوز أن يكونَ غيراً، وقولنا للشيء: إنه غير، من أسماء الإضافة، وهي تقتضي غيراً، كقولنا: شريك، يقتضي شريكًا، وكقولنا: أخ، يقتضي أخـًا، فلما لم يصح وجود غير في الأزل، ووَصف الموصوف بأنه غير لا يتوحد، لم يجز أن يقال إنه مخالف لأفعاله إلا عندَ وجود أفعاله. وقد عرفناك مذهبَه في أن ذلكَ مستحق لنفسه، ولنفس الفعل، ففعله غير لنفسه، وهو غير لفعله لنفس فعله ونفسه.






فصل آخر

في إبانة قوله في الكمون والظهور

اعلم أنه كان يقول: إن الكمونَ والظهورَ من صفات الأجسام، ولا يصح وصف الأعراض بذلك على الحقيقة لأن هذه الصفةَ تختص بما يكون متحيزاً يجوز عليه الحركة والسكون، وذلك من أوصاف الجوهر.

وكان يقول: إن معنى كون الشيء في الشيء قد يكون على وجهَين؛ أحدهما بمعنى المجاورة والمماسة، وذلكَ ككون حلول الجسم في الجسم، وقد يكون على معنى أن الشيءَ حاوٍ له فيكون ظرفـًا له ووعاءً له، فأما القول بأن العَرَض في الجوهر والصفةَ في الموصوف، فكانَ يأبى ذلكَ ويقول: إن ما لا يصح أن يحيل الشيءَ فلا يصح أن يكونَ فيه لأن كونَ الشيء في الشيء إنما يصح إذا صح حلوله فيه.

وقد بينا أنه كانَ يقول: إن الحلولَ من صفات الجوهر، وإن العَرَض لا يصح أن يكونَ حالا في الشيء، ولا الصفة حالة في الموصوف. وبينا أنه كانَ ينكر قولَ النظّام في المداخلة، ويقول: إن الأجسامَ لا يصح فيها التداخل، على معنى أن تكونَ أجسام كثيرة في حيز واحد من جهة واحدة من وجه واحد. ويقول: إن الأجسامَ تشغل أماكنَها، ولا يجوز وجود جسمين في محل.

وبينا أنه كان يقول: إن الكثيفَ واللطيفَ في هذا الباب سواء لأن الحكمَ إنما يلزم الجسمَ من حيث إنه جسم، واللطيف والكثيف يتفقان في ذلك، فعلى هذا الأصل قوله في الكامنات، ككون الزيت في الزيتون، والدهون في السمسم، وإن ذلك على طريق المجاورة لا على طريق المداخلة.

وكان يقول في كمون النار في الحَجَر: إنها يجوز أن تحدثَ عند القَدح والحَك، ويجوز

أن يُحدثَ الله تعالى حرارةً وضوءاً في الهو اء المتوسط للحَجَر وما يقدح به عند القَدح فيكون ذلك ناراً؛ لأن النارَ اسم للجسم المضيء الحار المحرق، وإنما يكون بعض الأجسام ناراً بصفات مخصوصة وهيئات معلومة ولا يختص بذلك جسم دونَ جسم. وقد بينا من مذهبه قبلُ أنه كانَ ينكر قولَ مَن يقول: إن الصوتَ جسم، ففسدَ القول بكمونه.

وذكرَ في كتاب **الإدراك** أن النارَ محرقة في الحقيقة، ومعنى إحراقها حركاتها وتوسطها أجزاءَ الجسم المحترق. وكانَ ينكر قولَ المعتزلة في ذهابهم إلى أن المحرِقَ مَن فَعَلَ الإحراقَ، ويقول: إن معنى المحرق كمعنى المحترق؛ فكما أن المحترقَ يكون محترقاً على الحقيقة، وإن لم يفعل هو احتراقاً لنفسه، فكذلك النار محرقة على الحقيقة، وإن لم تفعل إحراقاً هو تفرق أجزاء الجسم المحترق.

وقد بينا أنه كانَ يجيز أن يفعلَ الله تعالى مماسةً بينَ أجزاء النار، وبينَ ما يماسها من الأجزاء الرقيقة كالقطن وغيره، ويفعل الله تعالى مع ذلكَ سكوناً فلا تتوسط أجزاءَ ما تماسه، فلا تكون محرقةً، بل تكون مماسةً لمَا تماسه، ساكنةً غيرَ متحركة في أجزاء ما ماسته.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في الهواء وما يتعلق به من الكلام في الخلاء والملاء

اعلم أنه كانَ يقول: إن الهواءَ جسم رقيق، وهو الذي يبين بالتحريك، فمتى ما حَصَلَت فيه الحركة على وجه مخصوص وصف بأنه ريح، وإذا حصلَ في مَخاريق الإنسان وتجاويف أعضائه على وجه مخصوص مع الحياة وصفَ بأنه روح، وهو الذي يمتلئ منه الزق عند النفخ فيه، ولو كانَ عَرَضـًا لم يملأ الظروف، وقد يكثف الهواء فيبين طوله وعَرضه وعمقه، كما يبين ذلك في ضياء الشمس إذا وقعَ في الكوة.

وكان يقول: إن الملائكةَ والجن أجسام رقيقة أرق من الهواء. وكان ينكر قولَ مَن قال: إن ذلكَ اسم واقعَ على غير معنى، ويقول: متى أمكنَ صرف الاسم إلى معنىً معقول وطريقة اللغة تقتضي ذلك فيه، لم يكن لصرفه إلى أنه لا مسمى تحتَه وجه.

وكان يقول: يجوز أن يُفنيَ الله تعالى الهو اءَ الذي بينَ السماء والأرض، ولا يكون بينَهما شيء لا هواء ولا غيره، وكان يجري ذلكَ مَجرى ما يذهب إليه من إجازة فناء بعض الأجسام مع بقاء بعض، وسواء كانَ ذلكَ في إفناء الهواء مع إبقاء السموات والأرض أو في غيره من الأجسام.

وكان يقول في الرطل الذي أسفله ثقب وفيه ماء فإذا سد أعلاه لم يخرج الماء: إن ذلك ليسَ لأجل الخلاء والملاء؛ وإنما هو من الأفعال التي تحدث على وجه من جهة العادة، وجائز حدوثه على خلاف ذلك على نقض العادة، كحركة النار صعداً، وحركة الحجر سفلاً، وكل ذلك مما لا يستحيل أن يكونَ على خلافه. وكانَ ينكر قولَ مَن قال: إن ذلكَ إنما يمتنع عندَ السد للأعلى، ويخرج عندَ فتح أعلاه لأجل دخول الهو اء وخروجه.

ويقول: «إن ذلكَ لو كانَ كذلكَ لم يفترق الحال فيه بينَ الماء والزئبق، وفي علمنا بأن

الزئبق يخرج منه وإن سد رأسه، دونَ الماء، دلالة على فساد هذا الاعتلال، وكذلك لو كانَ الثقب واسعـًا كان يجب أن لا يفترقَ الأمر فيه».

وكان ينكر قولَ مَن قال: إن العالَمَ ملاء، ويقول: لو كانَ ملاءً لم يصح التحرك والانتقال الذي قد علمنَا صحتَه، فلا بد أن يكونَ فيه خلاء وملاء، ومعنى الخلاء هو أن تكونَ أمكنة فارغة ليست بمشغولة بكائنات فيها، ومعنى الملاء هو أن تكونَ أجزاء مشغولة في كل جزء وكائن شاغل من كل جهة.

وقد بينا من مذهبه أنه كانَ لا يأبى أن توجدَ أجسام مفترقة ليس بينَها شيء، كما يجوز أن توجدَ أجسام مجتمعة ليس بينها شيء، إلا أن المفترقَ منها يصح أن يكونَ بينَها غيرها وهي على ما كانت عليه، والمجتمع منها ما لا يصح أن يتوسطها غيرها وهي على ما كانَت عليه.

وكانَ ينكر قولَ مَن قال: إن ارتفاعَ الهواء عما بينَ السماء والأرض يوجب اصطكاكَهما وتلاقيهما، وإنه لا ينكر أن تبقى على ما هي عليه من ارتفاع الهواء عما بينها، وكذلك يقول في سائر الأجسام المجتمعة إذا فَنيَ المتوسط بينَهما؛ لأنه لا يجيز تلاقيها.









فصل آخر

في إبانة مذاهبه في القول في المكان والوقت والاعتماد والتمكن وإبانة مذهبه في وقوف الأرض، وكيفية قوله في ذلك، وقوله فيمَن[1] نظرَ وراءَ العالَم ومد يدَه إذا كانَ واقفًا على طرف العالَم على آخر جزء منه

اعلم أنه كان ينكر قولَ مَن ذهبَ من الفلاسفة إلى أن المكانَ ليسَ بجسم ولا عَرَض ولا جوهر، وكانَ يذهب إلى أن المكانَ لا يخلو من أن يكونَ جسمًا أو جوهراً، فأما العَرَض فلا يصح أن يكونَ مكانـًا بحال، والجواهر والأجسام يصح أن يكونَ بعضها حالا في بعض[2]. والأظهر من مذهبه أن المكانَ ما كانَ فيه الكائن بأن يكونَ فوقَه مماسا له معتمداً عليه، فأما الكلام في معنى الفوق والتحت، واختصاص بعض الجواهر بهذه التسمية دونَ بعض فطريقه اللغة.

وذكرَ في كتاب **النوادر** في باب الكلام في مسألة الجزء، أن قائلاً إن قال: لمَ كان ما سميتموه يمينًا للجزء أَولى بهذه التسمية من أن يكونَ شاملاً؟ فقال: هذا طريقه اللغة، وليس هذا السؤال مما يختص به مَن قالَ بالجزء، بل مثله عائد على مَن قالَ بالجسم ونفي الجزء، إذ لا اختصاصَ لذلكَ إلا من جهة اللغة.

وكان يقول: إنا لا ننكر قولَ مَن قال إن جملةَ العالَم بعضها مكان لبعض، وبعضها متمكن في بعض.

---

(١) في المخطوطات الثلاث: فيما، والصواب ما أثبته.

(٢) حلول الجسم في الجسم على ما تقرر سابقا في فصل الكمون والظهور، له معنيان عند الأشعري؛ الأول: بمعنى المجاورة والمماسة، والثاني بمعنى أن الشيء حاوٍ للشيء، فيكون ظرفا له.

والمعروف من قوله مما نص عليه في مواضعَ من كتبه: أن المتحركَ لا يصح أن يتحركَ عن مكانَين ولا إلى مكانَين، وهذا يؤيد هذا القولَ الذي قلنَا: إن مكانَ الشيء هو ما تحتَ الشيء مما كانَ عليه الكائن فيه؛ لأنه لا يعد ما فوقَه مكاناً. وقد يتحرك المتوسط لجسمَين وجزئَين عنهما إلى غيرهما، فلو كانَ مكانه ما أحاطَ به لكانَ متحركاً عن أمكنة.

وذكر أيضاً في أول كتاب **النوادر** فرقاً بينَ أن يكونَ الكائن كائناً في مكانَين في حال واحد، وبينَ أن يكون مماسا لمكانَين، وأجازَ أن يماس الجزء جزئَين إلى ستة أجزاء، ولم يجز أن يكونَ الجوهر في مكانَين.

وذكرَ في إجازة كون الجسم متحركاً ساكناً في حالة واحدة على طريق المثال، أن الصفيحة العليا من رأس الإنسان تلقى الجو وتماسه، وتلقى ما تحتَه من الصفيحة بنفسه ثم يكون ساكناً في مكانه مفارقاً للجو الذي كانَ يماسه، فيكون متحركاً بمفارقة ما كانَ له مماسا من الهواء، وساكناً بتمكنه في المكان الذي كانَ فيه. فعلى هذا لا يجب أن يكونَ الجو مكاناً للرأس، وإن كان المتحرك يقتضي مكاناً تحركَ عنه؛ لأن الجو وإن لم يكن مكاناً للرأس فهو في مكان لغيره. وإنما يحيل أن يتحركَ المتحرك لا عن مكان ولا إلى مكان في الحقيقة لمَا هو فيه كائن. فعلى هذا الوجه يحمل قوله: إن المتحركَ لا يتحرك لا عن مكان ولا إلى مكان، أن يشترط إضافةَ المكان إليه، وإن كانَ يجب أن يكونَ مماسا له؛ لأنه لا يصح أن يتحركَ عن مكان ولم يكن له مماسا.

وذكرَ في كتاب **الإدراك** أن الحركةَ مماسة مخصوصة، وهو أن تكونَ مماسةَ الجوهر لمكان بعدَ مكان بلا فصل، وهذا مستقيم على هذا الأصل، ولكنه لا يفيد كلامه في موضع في معنى المتحرك أنه يجب أن يكون مماسا لمكانه بعدَ مماسة لغيره من مكانه مما يكون مكاناً له، وإنما أحالَ أن يتحركَ المتحرك لا في مكان ولا عن مكان ولا إلى مكان.

فكانَ يلزم المعتزلةَ على أصولهم إذا اعتلوا في نفي الرؤية بأنها تقتضي مكاناً للمرئي بأن الرائي قد يرى الحَجَرَ منحدراً في الجو، وليس الحَجَر في حال انحداره متمكناً في مكان. وبهذا يجب أن يكونَ محمولاً على ما هو أصلهم، لا على ما هو أصله؛ لأن الحَجَرَ في جميع

أحواله لابث منحدر في مكان. والتمكين في المكان ليسَ هو ببقاء كونه في المكان لاستحالة البقاء على الكون، ولا بأن يتجددَ مثله في مكانه لأن ذلكَ يوجب أن لا يختص بعض ذلك بهذا الاسم، وذلك فاسد، فعلمَ أن المعتبرَ بما ذكرنا.

وكان ينكر قولَ مَن قال: إن المكانَ هو ما تحته الذي يقتضي بقاءَ سكونه فيه، دونَ ما أحاطَ به، لذهابه إلى إحالة القول ببقاء شيء من الأعراض، وأحالته أن يتولدَ من العَرَض عَرَض.

وكان يقول: وجدنا أهلَ اللغة يصفونَ مقعدَ الإنسان بأنه مكانه، ولا يقولون فيما علاه: إنه مكانه، ويأبونَ قولَ مَن قال: إن القلنسوَةَ مكان للرأس، كما يقولونَ في الرأس: إنه مكان لما فوقَه، فوجبَ بحق اتباعهم في ذلك أن يكونَ ما تحتَه أخص به وأن يكونَ مكانه مما علا.

واعلم أيضـًا أنه كانَ ينكر ما ذهبَ إليه أبو هاشم من أنه يجب أن يكونَ مكان الشيء أكبرَ من المتمكن عليه. وكان يقول: يجوز أن يتمكنَ المتمكن على مثله. وكان يحيل قولَ مَن يقول: إن مكانَ الشيء مدافع له من الانحدار لسكونه فيه. ويقول: إن الجمادَ لا يصح أن يدافِع ولا أن يَمنعَ، وأن العَرَض لا يُولِّد العَرَض، وإن الذي يمنعه من النزول هو حصول السكون فيه حالًا بعدَ حال، وإن ما فيه من الاعتماد لا يقتضي النزول. وكانَ لا يذهب في معنى الاعتماد إلى أكثرَ من تمكن أحد الجوهرَين في صاحبه إذا كانَ مكانَه، وكان يقول: إنه اسم للكون إذا وقعَ على وجه مخصوص، وإن ذلك مماسة مخصوصة، وكان لا يجعل الاعتمادَ الثقلَ. وقد بينا مذهبَه في الثقل، وأنه كانَ يأبى ما يذهب إليه أصحاب الطبائع من الطبيعة، وما يذهب إليه المعتزلة من القول بالتولد والسبب الموجِب للمسبَّب، وإن من الأعراض ما يولد أعراضـًا، وكان يقول: إن الساكنَ إذا تمكنَ فإنما يسكن بقدرة يبتدأ بها فعل السكون فيه أولاً فأولاً لا عن سبب موجِب ولا عن معنىً مولد له.

وكان يقول: إنَ جملةَ العالَم لا في مكان، وإن الجسمَ والجوهرَ لا يحتاج في حدوثه إلى مكان؛ إذ لو كانَ كذلكَ تعلقَ بما لا يتناهى، وذلك محال لمَا علمَ من تناهي الأجسام والجواهر.

وكان يقول في وقوف الأرض: إنه لا سببَ له أكثرَ من اختيار الله سبحانه لتسكينه بابتداع السكون فيه حالاً فحالاً، وكانَ ينكر جميعَ ما ذهبَ إليه الذاهبونَ في تعليل وقوف الأرض من القائلينَ بالطبائع والتولد. ويقول: إن اللهَ تعالى هو الممسك لها والحافظ والمقيم والمسكِّن لمَا فيها من الأجسام، والمحرك لما تحركَ منها اختياراً بابتداع هذه الأعراض فيها، من غير أن يكونَ هناكَ سبب يولده، ولا طبيعة توجبه.

وكانَ ينكر ما ذهبَ إليه الفلاسفة والطبائعيونَ والمعتزلة القائلونَ بالتولد، بأن في النار اعتماداً مولداً لتحركه صعداً، وفي الحَجَر مولداً للحركة أسفل، ويقول: جميع ما فيها مخترَع لقادر حَكَم يفعل ما يريد من غير سبب ولا معالجة، وقد بينا مذهبَه في إنكاره القولَ بالطبائع، وجمعه بينَه وبينَ المعتزلة في المعنى.

وبينا أنه كان يقول: الحوادث على ضربَين؛ حادث يقتضي محلّا يقوم به، وهو العَرَض لا يصح حدوثه قائماً بنفسه، والضرب الثاني: ما لا يقتضي محلا يقوم به وهو الجوهر والجسم، وأن قولَه في جواز حدوث جسم واحد لا في مكان كقوله في جواز حدوث الأجسام لا في مكان، وعلى هذا الأصل يبني القولَ في حدث أجسام العالَم وحدوث جملتها لا في محل. وأما قوله في الوقت والزمان والحين والأجَل، فإنه كان يقول: إن ذلكَ مما تتقارب معانيها، وإنه ليس يختص الوقت والزمان بنوع من الحوادث مخصوص، بل هو حادث يحدث بحدوث غيره وعندَ حدوث غيره، وإن كل حادث معلوم الحدوث إذ علقَ به حدوث ما لم يعلَم حدوثه قيل: إنه وقت له وزمان. فلذلك لا يصح التوقيت بالقديم تعالى، ولا بالباقي، وإنما يصح بالحادث وما يجري مَجراه، فلذلك لم يَجز أن يقولَ القائل: إن وجودَ القديم موقت، وإن الذي هو باق من الأجسام وقت لمَا حدَثَ، وذكرَ في الآجال أن الأجَلَ هو الوقت. وإذا قلنا: جاءَ أَجَل فلان، فمعناه: وقت حدوث موته وبطلان حياته، وأجَل الحياة هو وقت حدوث ما ينفيها ويبطلها، وأجَل الموت حال حدوثه، وأجَل الدين الوقت الذي تنقطع في امتداده مطالبة المَديون به.

وكان يقول: إنا لا ننكر أن يجعلَ كل واحد من الحادثَين وقتاً للآخَر بحسب حال

المخاطَب ومعرفته لها، وإنما جُعلَ حركات الفلك أوقاتـاً لَما كانَ أظهرَ وأشهَر، فغلبَ على الناس التوقيت بها لظهور حالها، فلذلكَ لم يخص به الليل والنهار لأن حالَ غيرها كحالها إذا علقَ به حدوث ما لم يعلَم حدوثه، وقد علمَ حدوث المعلق به.

وكان ينكر قولَ مَن يقول: إن الوقتَ ما بين الأفعال، لأن الفعلَ الأولَ قد يكون له وقت وكذلك الآخر، فالاقتصار في معنى الوقت على مدى ما بينَهما لا يصح، وكيفَ يصح ذلكَ والفعل الواحد يجوز أن يكونَ له وقت وإن لم يكن بينَه وبينَ غيره مدى؟ والليل والنهار لا يمتنع كونهما أوقاتـاً لأن الليلَ حركات الفَلَك، والشمس بحيث لا تراها في الليل لعارض، والنهار حركات الشمس بحيث ما يراها مَن هو نهار له من غير عارض، وأنه يرجع بهما إلى حركات الشمس على بعض الوجوه على مجرى العادة، وإلى غيرها على حسب الاصطلاح والموافقة عليها.

وكانَ ينكر قولَ مَن يقول: إن الزمانَ والوقتَ ليسَ بجسم ولا جوهر ولا عَرَض. وكان يقول: لا يخلو من أن يكونَ واحداً، فإذا كانَ عَرَضـاً فلا بد له من محل، ولا ينكر أن يكونَ له وقت بحدوث غيره، إلا أنه لا يقتضي حدوث الحادث عندَه مكانـاً ولا زمانـاً من جهة الحدوث، إلا أن يكونَ الحادث مخصوصـاً بحكم جائز، فيكون بعض ما يحدث مستغنيـاً عن المحل، وبعضه إليه محتاجـاً. وكانَ لا ينكر أن يكونَ الوقت نفسه حادثـاً لا في وقت، والمكان نفسه حادثـاً لا في مكان.

وكان يقول في مَن نظرَ وراءَ العالَم ومد يدَه: إن قولَ القائل إنه يذهب أو لا يذهب محال؛ لأنه بقوله: يذهب، أوجبَ مكانـاً يذهب فيه ويقطعه ويفرغه، وبقوله: إنه آخر العالَم، ما رفعَ هذا القول. وكذلك يحيل أن يرى الرائي ما ليسَ بشيء[١].

---

(١) الذهاب في الأبعاد يكون في المكان، فالقول بأن الواقف عند نهاية العالم إذا مد يده هل يمدها في مكان؟ يستلزم التناقض، لأن ما ادعيناه نهاية العالم ندّعيه ليس نهاية للعالم، وهذا محال. وكذلك الأمر بالنسبة للرؤية، فإنها تتعلق بالموجود فقط، ولذلك يستحيل أن يُرى ما ليس بشيء، لأنه يلزم عنه أن ما ليس بشي شيئ.

وقد بينا قولَه في إحالة رؤية المعدوم، واستحالة قول مَن قال: إنه يرى وراءَ العالَم شيئاً وقد قرّرنا[١] أنه معدوم وليسَ بموجود، فالجواب عن ذلكَ على هذا الأصل على هذا النحو.

واعلم أنه كانَ يقطع القولَ بأن الأرضَ واقفة ليسَت بمنحدرة سَفَلاً، ولا صاعدة ولا متمايلة يميناً وشمالاً. وأَفسدَ قولَ مَن ذهبَ من الدهرية إلى أنها تَهوي سَفَلاً، وقولَ مَن ذهبَ منهم إلى أنها تتصعد، وكذلكَ أفسدَ قولَ مَن قال: إنها تتدافع بأجزائها، وكذلكَ قولَ مَن قال: إن تحتَها جسماً صاعداً يرفعها، فيبطل ويتجدد مكانه حالاً فحالاً. ويقول: إنها واقفة بإيقاف الله تعالى لها، وفعل السكون فيها مرةً بعدَ أخرى، فأما الصفيحة السفلى فلا توصف بأنها ساكنة ولا متحركة، وإن كانَ فيها المعنى الذي أن لو كانَ مكان سميَ ساكناً فيه به، إلا أنه لا يسمى به ولما كانَ مكان.



(١) الكلمة غير واضحة في المخطوطات الثلاث.





فصل آخر

في إبانة مذهبه فيما يرى في المرآة، وقوله في الرؤيا وتعبيره، وقوله في الشياطين والجن والمَلَك، وقوله في جواز مداخلة الجن أجسامَ الناس، وقوله في علم لشيطان والمَلَك بما يهم به الإنسان وقوله في إبليسَ إنه كانَ من الجن أومن الملائكة، وقوله هل هم مكلفونَ أم لا

اعلم أنه كان يقول فيما يراه الرائي عندَ مقابَلة المرآة أو الجسم الذي يكون في غاية الصقالة والإشراق: إن ذلكَ قد يكون إدراكـًا على الحقيقة من فعل الله تعالى، يحدث عند هذا النوع من المقابلة لهذا النوع المخصوص من الأجسام، من غير أن تكونَ المقابلة أَوجبَت ذلك، أو انعكاس الشعاع منه عليه اقتضاه. وذلك أن أصلَه فيما يدرَك أنه ليس من شرط صحة إدراك المدرك له مقابلته للمدرَك أو اتصال الشعاع منه به، وإنما كانَ يقتصر في ذلك على وجوده ووجود إدراكه له، فإذا وجدَ ووجدَ إدراكه له صح كونه مدركـًا له. وكان ينكر قولَ مَن يذهب في ذلكَ إلى أنه إنما يدركه بانعكاس الشعاع عليه مع مقابلَته له. وكان ينكر أيضـًا قولَ مَن يذهب إلى أنه إنما يدركه لانطباعه في العين لأجل أنه قد يرى الكثيرَ مما قابلَ عينَه ولا ينطبع الكثير في القليل من الأجسام(١).

---

(١) مناسبة هذا الكلام هو الرد على المعتزلة الذين نفوا جواز رؤية الله تعالى بحجة أن صحة الرؤية مشروطة بكون المرئي في مقابلة وجهة من الرائي، وهذا الأمر من خواص الأجسام. فإذا جوّزنا رؤية الله تبارك وتعالى فإن ذلك يكون فرعا عن كونه تعالى جسما كالأجسام، وهذا محال، وما أدى إليه محال مثله. وقد فصّل الكلام في هذه المسألة حجة الإسلام الغزالي، فقال:

فإن قيل: فكونه [تعالى] مرئيا يوجب كونه بجهة وكونه بجهة يوجب كونه عرضا أو جوهرا وهو محال، ونظم القياس أنه إن كان مرئيا فهو بجهة من الرأي وهذا اللازم محال، فالمفضي إلى الرؤية محال. قلنا: أحد الأصلين من هذا القياس مسلّم لكم، وهو أن هذا اللازم محال، ولكن الأصل الأول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع. =

١ وكذلك كانَ ينكر قولَ مَن زعمَ أنه يحدث في المرآة على مثل تلكَ الخلفية لمثل

= فنقول لم قلتم إنه إن كان مرئيا فهو بجهة من الرأي، أعلمتم ذلك بضرورة، أم بنظر؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة، وأما النظر فلا بد من بيانه، ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئا إلا وكان بجهة من الرأي مخصوصة، فيقال: وما لم يُر فلا يحكم باستحالته، ولو جاز هذا لجاز للمجسم أن يقول إنه تعالى جسم، لأنه فاعل، فإننا لم نر إلى الآن فاعلا إلا جسما. أو يقول إن كان فاعلا وموجودا فهو إما داخل العالم وإما خارجه، وإما متصل وإما منفصل، ولا تخلو عنه الجهات الست، فإنه لم يعلم موجود إلا وهو كذلك فلا فصل بينكم وبين هؤلاء. وحاصله يرجع إلى الحكم بأن ما شوهد وعلم ينبغي أن لا يعلم غيره إلا على وفقه، وهو كمن يعلم الجسم وينكر العرض ويقول: لو كان موجودا لكان يختص بحيز ويمنع غيره من الوجود بحيث هو كالجسم. ومنشأ هذا إحالة موجودات اختلاف الموجودات في حقائق الخواص مع الاشتراك في أمور عامة، وذلك بحكم لا أصل له. على أن هؤلاء لا يُغفل عن معارضتهم بأن الله يرى نفسه ويرى العالم وهو ليس بجهة من نفسه ولا من العالم، فإذا جاز ذلك فقد بطل هذا الخيال. وهذا مما يعترف به أكثر المعتزلة ولا مخرج عنه لمن اعترف به، ومن أنكر منهم فلا يقدر على انكار رؤية الانسان نفسه في المرآة، ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه فإن زعموا أنه لا يرى نفسه وإنما يرى صورة محاكية لصورته، منطبعة في المرآة انطباع النفس في الحائط، فيقال: إن هذا ظاهر الاستحالة: فإن من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرآة بذراعين، وإن تباعد بثلاثة أذرع فكذلك. فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعا في المرآة، وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة؟ فإن كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال، إذ ليس وراء المرآة إلا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب عنه، وهو لا يراه، وكذا عن يمين المرآة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرآة الست، وهو يرى صورة بعيدة عن المرآة بذراعين، فلنطلب هذه الصورة من جوانب المرآة: فحيث وجدت فهو المرئي ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في الأجسام المحيطة بالمرآة إلا في جسم والناظر، فهو المرئي إذا بالضرورة. وقد تطلب المقابلة والجهة ولا ينبغي أن تستحقر هذا الإلزام فإنه لا مخرج للمعتزلة عنه، ونحن نعلم بالضرورة أن الانسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرآة وقيل له أن يمكن أن تبصر نفسك في مرآة الحكم بأنه محال، وقال لا يخلو إما أن أرى نفسي وأنا في المرآة فهو محال، أو أرى مثل صورتي في جرم المرآة وهو محال، أو في جرم وراء المرآة وهو محال، أو المرآة في نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها جسم صور، ولا تجتمع صورتان في جسم واحد إذ محال أن يكون في جسم واحد صورة إنسان وديد وحائط وإن رأيت نفسي حيث أنا فهو محال، إذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي، ولا بد بين المقابلة بين الرائي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم أنه باطل، وبطلانه عندنا لقوله إني لست في مقابلة نفسي فلا أراها وإلا فسائر أقسام كلامه=

هذا، وهو أنه قد يرى عند ذلكَ السماءَ والأجسامَ العظيمةَ الكثيفة، وما لا يجوز أن يوجدَ في قَدر المرآة فباطل أن يرى لأجل حدوث مثل ذلكَ فيه. قال: وقد يكون ذلك نوعـًا من التخيل والتوهم ولا يكون على الحقيقة رؤيةً ولا إدراكـًا، كنحو ما يرى في النوم، أو كنحو ما يتخيل إليه عندَ جلوسه في السفينة من حركة الشط، أو يتخيل إليه من دوران ما حولَه عند تدوير نفسه، وكل ذلكَ وهم وتخيل.

وكان يقول: إن الإدراكَ لا ينفك من العلم بالمدرَك، والعلم إنما يتعلق بالمَعلوم على ما عليه المعلوم، فإذا توهمَ وجهَه في السيف طويلاً، وفي المرآة الكبيرة كبيراً فإنما ذلك تخيل وتوهم، ولا يجوز أن يكونَ إدراكـًا وعلمـًا به؛ لكونه بخلاف تلكَ الهيئة معلومـًا عليه ضرورةً.

وكان يقول في الفصل بينَ ما يكون إدراكـًا وتخيلاً من ذلك: إن المعتبَرَ في الفصل بينَهما هو بالرجوع إلى ما ذكرنا من كون المرئي على ما رآه، والمدرَك على ما أدركَه، على نحوما عَلمَه ضرورةً، فأما إذا كانَ بخلاف ذلك فتخيل وتوهم».

وكان يقول فيما يرى في النوم: إن أكثرَ ما يراه الرائي في النوم فهو الذي يكثر فكرَه وتمنيه له، فيعتقده في حال النوم ويتخيل إليه، كالواحد الذي يفكر في الأمر ويتمناه ويدبره في نفسه حتى يصيرَ كالمتصور له، حتى إذا ميزَ حالَه عَلمَ أنه كالساهي، فإذا كان ذلكَ في بعض أحوال اليقظة كذلك فمثله في حال النوم.

وكان ينكر قولَ مَن يجعل للطبع في ذلكَ تأثيراً، ويقول: إن الطبعَ ليسَ لمعنى يصح أن يضافَ إليه شيء على الحقيقة. قال: ويجوز أن يكونَ بعض ذلك من وساوس الشيطان، وهو ما يعتقده [و] يخطر له من الشيء بعدَ أن لا يكونَ من تأثير الشيطان في القلب لأنَ الدلالةَ قد قامَت على أصله أن الجسمَ لا يجوز أن يفعلَ في غيره شيئـًا. قال: وقد يكون من دعاء المَلَك أيضـًا، فيكون لطفـًا في فعل الخير وتنبيهـًا على الزجر عن المعصية والرغبة في الطاعة. قال: وقد يكون ذلكَ نوعـًا من التخيل على نحو ما يكون مثله في حال اليقظة عندَ أكل بعض الأشياء التي تخدر.

= صحيحة، فبهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألفوه ولم تأنس به حواسهم». انتهى. (الاقتصاد في الاعتقاد، طبعة دار الكتب العلمية، ط١/ سنة ٢٠٠٤، صفحة ٤٣).

وكان يقول: إن الأخبارَ التي وَردَت في النوم مما يقتضي المدحَ يجب حملها على الرؤيا الذي يكون خاطرَ خير من قبَل المَلَك ولطفاً في الترغيب في فعل الخير.

وكان يقول في تعبير الرؤيا: إن ذلكَ قد يكون حقا وعلامةً لمَا يحدث من خير أو شر، وإنما يعتمَد في ذلكَ تأويل الرسل وأهل العلم إذا استنبَطوا ذلك من أصولهم وكان لهم على ذلكَ شاهد في الأصول الثابتة.

وكانَ ينكر قولَ مَن يرى أن ما يَراه في النوم كما يَراه في اليقظة في جميع الأحوال؛ لأن ذلكَ قد يكون تخييلاً وتوهماً، وقد يكون كمَن يرى السرابَ فيظنه ماءً، فلا يكون كما رأى، فكما أن التخييلَ قد يكون في حال اليقظة فكذلكَ في النوم.

وكان يقول: إن الإنسانَ يعلم ضرورةً الفرقَ بينَ ما يراه في منامه وبينَ ما يراه في يقظته، ألا ترى أن الإنسانَ ربما رأى رأسَه في النوم بينَ يديه، وإنما يرى رأسَه بعينيه اللتَين في رأسه على عنقه، وكذلك يرى الأمورَ المستحيلةَ التي لا يصح عليها، وكيف يصح أن يقال إن ما يراه في النوم كما يراه في اليقظة؟

وكان يقول في رؤية الجن والملائكة: إن الذي له لا يرونَ الساعةَ هو وجود المانع من إدراكهم في محل إدراكهم، ولو وجدَ الإدراك بدلَ المانع منه لصح أن يدرَكوا.

وكانَ ينكر قولَ مَن يقول: إن الذي له لا يرونَ رقة أجسامهم؛ لأن الرقةَ لا تمنع الرؤيةَ، وذلك أنها في غير محل الرؤية، وما لا يكون في محل الرؤية فلا يصح أن يمنعَ منه، كما أن السوادَ الذي في زيد لا يصح أن يَمنعَ البياضَ الذي في عمرو».

وكان يقول: «إن الرقةَ لا تَمنع من الرؤية، ألا ترى أن الملائكةَ الذينَ كانوا يرَونَ في وقت الرسول ﷺ، وأن بعضَهم على رقتهم يرى بعضَها؟ وكذلك يَراهم المعاين للموت مع ضعف المعاين ورقة ما يراه. وكان ينكر قولَ مَن زعمَ: إنهم لا يرَونَ لأجل أنه لا ألوانَ لهم، من قبَل أن عندَه لا يصح أن يخلو شيء من الجواهر من الألوان، وكان عندَه اللون والمتلون مَرئيان.

وكان يقول على أصل مَن يرى جوازَ الكرامات للأولياء: إنه لا ينكَر أن يَرى بعضنا

المَلَكَ والشيطانَ ويكون ذلكَ كرامةً له وعلامةً لولايته؛ لأن ذلكَ من الأمور التي فيها نقض العادة. وكان يقول: قد يجوز أن يتخيلَ لبعض الناس فيتوهمَ أنه رأى واحداً من المَلَك أوالجن في أمر يظهر له فيظن أنه مَلَك أو شيطان ويعتقد في ذلكَ اعتقاداً فاسداً ولا يكون الأمر كما اعتقدَه.

وقد بينا مذهبَه أنه كانَ ينكر قولَ مَن يزعم أن الجسمَ يفعل في غيره شيئًا، سواء كان جنا أومَلَكـًا، فأما دخول الشيطان في أجزاء الإنسان فإن الخبرَ ظاهر عن الرسول ﷺ أن الشيطانَ يَجري من ابن آدمَ مَجرى الدم. وقد بينا أن جوازَ دخوله في مَخاريق الإنسان غير ممتنع في العقل، كما أن الجسمَ اللطيفَ قد يجوز دخوله في الظروف والأوعية، كذلك لا يمتنع دخوله في الإنسان.

وكان يقول: إن الجن وإن دخلَت في مَخاريق أجزاء الإنسان فلا يجب لأجل ذلكَ أن يكونَ الصرَع والجنون منه، ولأجل أن ذلكَ قد يمكن أن يكونَ حادثـًا عندَ دخوله فيه.

قال: ومَن زَعمَ أن الجنونَ يكون من الشيطان ومن إلقاء الظل على الإنسان فقد أخطأ؛ لمَا قلنا إن الشيطانَ وإن دخلَ في مَخاريق أجزائه فلا يصح أن يكونَ فاعلاً فيه شيئـًا. فأما مس الشيطان فقد يحتمل أن يكونَ بمعنى وَسوسته وتزينه ودعوته ودخوله في أجزاء الإنسان، لا أنه يقدر أن يفعلَ في غيره شيئـًا.

فأما القول في إبليسَ هل كانَ من المَلَك أو من الجن؟ فقد ذكرَ في كتاب **التفسير** أنه كانَ من المَلَك، وأن قولَه تعالى: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ﴾ [التحريم: ٦] في بعض دونَ بعض، وقوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠] فيحتمل أن يكونَ سماه بذلكَ باستتاره عن الأبصار؛ لأن أصلَ هذه الكلمة من الستر، ومنه الجَنين سميَ جنينـًا لاستتاره في بطن أمه، ومنه المجنون وهو كَمَن سترَ عليه عقله، وعلى هذا يكون قوله: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ﴾ [الكهف: ٥٠] استثناء من الجنس، وهو ظاهر الكلام.

فأما تسمية الجن والمَلَك بأنهم: روحانيون، فقد يحتمل أن يكونَ ذلك لرقة أجسامهم ولطافة أجرامهم، حتى شبهوا بالروح وهو الريح، وقد وردَ في الخبر: إن الملائكةَ خلقوا من النور والجن من النار.

فأما القول في وسواس الشيطان ودعاء المَلَك فإنه كان يقول: يحتمل أن يكونَ ذلكَ بأن يفعلوا كلاماً خفيا بحيث يستمع القلب ويدرك به، وعليه كان يتأول قولَه تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٥]؛ لأن الصدرَ محل القلب ويقرب من السمع، فأما ما يخطر ببال الإنسان مما يلقيه الله تعالى في القلوب فقد يجوز أن يكونَ هو الفكر، وليس يجب أن يعلمَ الشيطان ما يفكر فيه الإنسان ويريده ويعزم عليه؛ لأن الطريقَ إلى المعرفة بالغائب خبر أو نَظَر، فقد يمكن أن يكونَ عزم الإنسان يوافق وسوسةَ الشيطان أو دعاءَ المَلَك على فعل الشيء، وينصرف عنه بدعاء المَلَك، ويتزين له فعل الشيء ويرغب فيه بدعاء الشيطان ووسواسه، فيكون ذلكَ موافقةً لمَا دعا إليه وزينَ له، ويقويه إياه في الخير والشر من غير أن يكونَ المَلَك أوالشيطان يعلم ذلكَ من عزم الإنسان وإرادته. وقد يجوز أن يكونَ ذلكَ لعلامات موضوعة لهم، ودلالات منصوبة يستدلونَ بها على قصد القاصد إلى الخير والشر من الناس. وقد قيل: إن الختمَ على القلوب في قوله ﷻ: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: ٧]، بوضع علامات وإظهار تأثيرات فيها، يميز بها المَلَك والشيطان قلوبَ أهل الخير والشر.

وأما القول في الجن والملائكة هل هم مكلفونَ أم لا؟ فإنه كانَ يذهب مع أكثر أهل النظر إلى أنهم مَأمورونَ مَنهيونَ، مكتسبونَ لأحوالهم باختيار. والقرآن يدل على ذلكَ بما فيه من ذكر مدح الملائكة، والإخبار عن أحوالهم أنهم لا يعصونَ ما أمرَهم ويفعلونَ ما يؤمَرون، وذمِّ الشياطين، وما يعلم من دين الرسول ﷺ فيه أنه كانَ يعظم الملائكةَ تعظيمَ المكلفين، ويذم الشياطينَ ذم المَأمورينَ المَنهيينَ، وكذلك قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، فلا ينكر أن يكونَ في الجن مؤمن من أهل الجنة، وكافرونَ من أهل النار، وكذلك لا ينكر ما ذهبَ إليه أصحابنا أن النبي ﷺ مبعوث إلى الجن والإنس وأن فيهم مَن آمَنَ وفيهم مَن كَفَرَ، كما قالَ تعالى مخبراً عنهم: ﴿فَـَٔامَنَّا بِهِۦ﴾ [الجن: ٢].









فصل آخر

في إبانة مذهبه في فَرع من فروع باب القول بالتولد مما اختلفَ فيه أهل النظر، وهو قولهم في الذرة تقع على السفينة الكبيرة، هل يجب أن ترسبَ بعضَ الرسوب بوقوعها عليها؟

اعلم أنا قد بينا لكَ من مذهبه في باب التولد أنه كانَ ينكر أن يتولدَ العَرَض عن العَرَض، وإنه كانَ يقول: إن الحوادثَ كلها مختَرَعة مختارَة ابتداءً لله سبحانه وتعالى، من غير أن يكونَ فيها شيء مولداً لشيء أو حادث موجباً لحادث أومسبب مقتضى عن سبب.

وكان ينكر قولَ مَن ذهبَ إلى القول بالطبع والطبيعة وأنهما يوجبان ويسببان ويولدان، ويجمع بين الطبائعيينَ والمعتزلة في الرد عليهم وإنكار مذهبهم في باب التولد والطبيعة. ويقول: إن أحدَ القولَين مشتق من صاحبه، وإن مَن أنكرَ فعلَ الطبيعة وأجازَ التولدَ فقد ناقضَ. فعلى هذا الأصل جوابه في هذه المسألة ونظائرها؛ لأنه لا ينكر أن ترسبَ السفينة عندَ وقوع الذرة عليها، لا لأجل وقوعها، ولا لأن وقوعَها عليها يولد الرسوبَ لها ويوجبه، ولا ينكر أن لا يرسبَ شيئاً بوقوعها عليها. وكذلك لا ينكر أيضاً أن يقعَ عليها الجبل الكبير فلا يرسب شيئاً في الماء، وتقعَ عليها الذرة فترسب فيه، وذلك بأن يخترعَ الله تعالى عن ملاقاة الجبل لها سكوناً، وأن يحدثَ فيها حركات سفلى عندَ وقوع الذرة عليها.

وهكذا كان يقول أنها إذا ملئت فغرقَت: إنها لم تغرق لعلة موجبة من كون ما فيها، وبه كانَ يجيب عن مسألة القَفيز الزائد عن الكر، إذا طرحَ في السفينة فغرقَت منه؛ إنها لا تغرق لأجل الكر ولا لأجل القَفيز، وإنما غرقَت لأجل ما فعلَ الله تعالى من حركتها أسفلَ، وعلو الماء عليها.

وكذلك كانَ يقول [فيما يحدث من السكر عن شرب الشراب المُسكر، وما يحدث



من الشبع عندَ أكل الطعام، والري عندَ شرب الماء، والبرء عندَ شرب الدواء، والاحتراق عندَ مماسة النار، وهبوط الحجر عندَ الإرسال في الجو: إن كل ذلكَ ليستَ بمعان موجبة عن طبع يوجبها، ولا حادث عن سبب يولدها، وإن جميعَ ذلك اختيار الله تعالى ﷻ، يحدثها على عادة أَجراها في إحداثها، وممكن اختلاف الحال في وقوعها وحدوثها، وأن يحدثَ وأن لا يحدث، وأن يحدثَ على بعض الوجوه دون بعض. وكلٌ مبني على أصله في أن المحدثَ لا يصلح أن يفعلَ في غيره شيئًا، ولا أن يكونَ الميت مكتسبًا ولا فاعلاً، وإن جميعَ الحوادث مخترَعة لمحدث واحد، مختار في إحداثها، يحدثها على ما يريد، وعلى الوجه الذي يصح أن يحدثَ، ولا يستحيل حدوثه عليه، فاعلمه إن شاءَ الله تباركَ وتعالى.









فصل آخر

في إبانة مذهبه في باب وجوب النظر، وما يتعلق به من ذكر مذاهبه في معنى العقل، ومعنى النظر، والطريق الذي به يعلَم وجوب النظر، وذلكَ مقدمة لمَا نريد أن نتبعَه من ذكر الكلام في أدب الجدل وأحكامه ورسوم المعارضات والمناظرات

اعلم أنه كانَ يذهب في معنى العقل إلى أنه هو العلم، ويعتمد في ذلكَ اللغةَ وما عليه أهلها من فائدة معنى هذه الكلمة، وذلك أنهم لا يفرقونَ بينَ قول القائل: عقلته، وعرفته، وعلمته، ويحيلونَ قولَ القائل إذا قال: عقلته ولم أعلمه، أو يقول: علمته ولم أعقله، كما يحيلونَ قولَهم إذا قال: عرفته ولم أعلمه. فكما تبينَ بذلك أن العلمَ والمعرفةَ معناهما واحد؛ فكذلكَ تبينَ بمثله أن العقلَ والعلمَ معناهما واحد.

وكان يقول: إن علمَ الله تعالى إنما لا يسمى عقلاً؛ لأجل أن الأمةَ قد منعت من ذلك، وأوصافه وأسماؤه طريقها التوقيف.

وكان يقول: إنه لا يقال لكل مَن عَلمَ شيئاً: إنه عاقل، مطلقاً. كما لا يقال أيضاً لمَن عرفَ باباً أو مسألةً: إنه عالمَ، مطلقاً، حتى يقيدَ الكلامَ فيقال: هو عالم بكذا؛ لأجل وقوع اللبس والإيهام في إطلاقه، فكذلكَ سبيل القول في إطلاق وصف القائل: بأنه عاقل.

وكان يقول: إنه لا يختص بذلكَ علم ضروري من علم مكتسَب، وقد جَرَت عادة أهل اللغة أن يقولوا: العقل نوعان: غَريزي ومكتسَب، ويشيرونَ بالغَريزي إلى الضروري الذي لا يجتلَب بالنظر والفكر، وبالمكتسَب إلى العلم الذي يستجلَب بالنظر والاستدلال.

وكان يقول: إن ما جرى عليه إطلاق القول عندَ الفقهاء والمتكلمينَ بأن التكليفَ يتوجه على العاقل، فالمراد بذلك العالم بأكثر المنافع والمضار المميز للخير والشر، الذي

يصح منه النظر والاستدلال والاستشهاد بالشاهد على الغائب، فلذلكَ لم يقولوا للطفل والمجنون والبهائم: إنها تعقل، مطلقـًا، وإن كانَت تعلم كثيراً من المعلومات ضرورةً. وكان يقول: إنه ليس يراعى في صحة تسمية العلم عقلاً اجتماع علوم ضرورية كما ذهبَ إليه الجبائي، بل كل علم عقل وكل عقل علم من طريق المعنى، فأما الإطلاق والتعارف في ذلك فعلى حسب ما بيناه.

وكان يقول: إن معنى النظر المقرون بذكر القلب هو الفكرة والتأمل، وذلكَ نحوأن يفكرَ فيما يشاهد ليرد إليه حكمَ مالم يشاهد، فيعلمَ مماثلَته لحكمه من مخالفَته. وقد بينا فيما قبل ما كانَ يذهب إليه من شروط النظر الذي يحدث عنه العلم، فإذا حصلَ النظر على تلكَ الشروط التي ذكرناها قيلَ: وجبَ العلم بحكم المنظور فيه، إما على طريق مماثلة ما شاهدَ أو على طريق مخالفته. وكان يذهب إلى أن ذلكَ النظرَ على ذلكَ الشرط يثمر العلمَ، لا على معنى التولد كما تذهب إليه المعتزلة في قولها: إن النظرَ مولد للعلم.

وكان يقول: إن وجوبَ النظر فيما يجب فيه النظر يعلم سمعـًا، وينكر قولَ مَن قالَ من المعتزلة: إن ذلكَ يعلَم ضرورةً.

وكان يقول: إنما يعلم حسن النظر ابتداءً وانتهاءً بعلم مكتسَب، وهو أن يحدثَ النظر موافقـًا لأمر الله ﷻ، على سبيل ما يعلم به سائرَ ما يعلم حسنه.

وكذلك كان يقول: إن سبيلَ وجوب ما يجب من النظر كسبيل وجوب ما يجب من سائر الشرائع إن طريقَ ذلك أَجمعَ السمعُ، وكان ينكر قولَ من ذهبَ من أصحابنا ومن المعتزلة إلى أن وجوبَ بعض ذلك يعلَم ضرورةً أو من جهة الخواطر المخوفة والمحذرة. وكان يقول: إن ذلك غير معتمد ولا موثوق به من جهة الخواطر؛ لأنها تتكافأ وتتعارض.

وكان يقول: إن الواجبَ قد يتقرر وجوبه على المكلف وإن لم يعلمه واجبـًا عليه، وذلك كقول الداعي صاحب المعجزة إذ قال: انظر في معجزَتي؛ فإنكَ إن لم تنظر فيها عذبتَ وعوقبتَ، فإن هذا القولَ من الصادق إيجاب عليه، وإن لم يكن قد عَلمَ صدقَه ولا تحققَت صحة معجزته عندَه، بل يكون حاله أن لو أرادَ النظرَ في ذلك لَوجدَ إلى العلم بصدقه سبيلاً،

وإذا كانَ كذلكَ تقررَ عليه وجوب ما يجب، عَلمَ أولم يَعلَم، إذا كان المخبر بذلكَ ذا معجزة صحيحة.

وقد بينا في ما قبل مذهبَه في أنه يقصر الواجبات على السمع دونَ العقل، ويقول: إن التكليفَ كله سمعي وإن العقلَ لا يوجب شيئًا ولا يكلف العاقل من جهته شيئًا، وإن حُكمَ مَن لم تأته الدعوة ولم تبلغه الرسالة الوقف، لا يُقطَع على أفعالهم بقَبول ولا رد، ولا ثواب ولا عقاب ولا طاعة ولا عصيان ولا حسن ولا قبيح.

وكان يقول: إن الواجبَ ما لا يؤمَن فيه إن تركَ العقاب بأغلب الأمور أو يتيَقن، وإن ذلك مما لا يمكن التوصل إليه عقلاً؛ لأجل أنه لا دليلَ فيه على ما يكون في العواقب من المضار والمنافع، فلذلك كان يعتمَد فيه على السمع الصادق، ويعدَل عما تتكافأ فيه الظنون وتتساوى فيه الآراء.






فصل آخر

في إبانة مذهبه في معنى الدليل والاستدلال والدلالة والمستدل والمستدَل عليه والدال والمدلول ويتضمن أيضًا الكلامَ في إبانة مذاهبه في باب الاستدلال وأقسامه، والاستشهاد وأنواعه

اعلم أنه كان يقول: إن معنى الدليل والدال كمعنى العليم والعالم، في أنه مأخوذ من الدلالة، كما أن عالمـًا مأخوذ من العلم، وكذلك عليم. وكان يقول: إن الدلالةَ هي العلامة التي بها يدل الدال على المدلول عليه، من إشارة وأَثَر وحكم مقتَض لحكم مقتضىً. وكان يقول: إنه قد يوضع الدليل والدال في موضع الدلالة توسعـًا؛ لأجل ما بينَ الدال والدلالة من التعلق، وهذا كما يقولون للمَعلوم: علم، وللمقدور: قدرة، لما بينَهما من التعلق.

وكان يقول: إن الاستدلالَ له معنَيان؛ أحدهما انتزاع الدلالة. والثاني المطالبة بالدلالة. فأما إذا كانَ انتزعـًا للدلالة واستنباطـًا لها فإنه قد يصح من واحد، ويكون ذلكَ حال المفكر والناظر. وأما إذا كانَ الاستدلال بمعنى المطالبة بالدلالة؛ فإنه يكون مقتضيـًا لاثنين؛ مطالب بالدلالة ومطالَب بها. وكان يقول: إن المستدَل عليه هو المحكوم به، وهو الحكم.

وكان يقول: إن الاستدلالَ هو النظر والفكرة من المفكر والمتأمل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد على الغائب.

وكان يقول: معنى قولنا: شاهد وغائب، كمعنى قولنا: أصل وفَرع، ومنظور فيه ومَردود إلى المنظور فيه، ومَعلوم ومَشكوك فيه مطلوب علمه من المعلوم. وكان يقول: ليس المراد بالغيبة ههنا البعد والحجاب، إنما المراد غيبة العلم وذهاب العالم عن العلم به.

وكان يقول في معنى المشاهدة والشاهد: إن ذلك يرجع إلى المعلومات التي هي الأصل في باب الاستدلال.

وكان يقول: إنه لا ينكَر أن يكونَ أصل علم الاستدلال علم الاضطرار، ولا ينكَر أن يكونَ أصله علمَ الاستدلال أيضـًا؛ لأن المَعلومَ بالاكتساب قد ثبتَ، فيصير أصلاً لغيره، كنحو ما علمنا من إثبات الأعراض التي ليست بمدرَكة بالنظر، ثم جعلنا العلمَ بذلكَ أصلاً للعلم بحدَثها.

وكان يقول: إن المستدل إنما يطلب باستدلاله علمَ ما لم يعلم، بأن يرده إلى ما عَلمَ، وينتزع حكمَه منه.

وكان يقول: إن سبيلَ المحسوسات والمعلومات ضرورة في باب العقليات كسبيل المسموعات والمنصوصات في باب الشريعة في أنها الأصول والأمهات وإليها يقع الرد، وعندها تنتهي المطالبة ويَقبح من السائل فيها أن يقولَ: لمَ؟

وكان يقول في أقسام الاستدلال وطرقه: إن ذلكَ على أنحاء؛ فمنها ما سبيل القول في الغائب عن حواسنا كسبيل ما بحضرَتنا في أنا نعرف الذي بحضرتنا باستدلال، كما نعلم ما غابَ عنا، وذلك كالذي تظهر منه الأفعال فيما بينَنا، فتدل على أنه حي عالم قادر، فسبيل العلم بأنه حي عالم قادر كسبيل العلم بمَن ظهرَت منه الأفعال وهو غائب عن حواسنا؛ لأن طريقَ العلم بأن الذي غابَ عنا حي عالم قادر هو مثل طريق العلم بأن مَن بحضرتنا حي عالم قادر. ولسنا نقول أن مَن غابَ عنا حي عالم قادر قياسـًا على أنا لم نشاهد فاعلاً إلا حيا عالمـًا قادراً، ومَن قالَ ذلك كانَ غالطـًا، بل نقول: إن العلمَ بالقديم أنه حي عالم قادر بظهور أفعاله الحكيمة منه. وذلك أنه لو جازَ أن يظهرَ العالَم على إتقان صنعه ممن ليس بعالم ولا حي قادر، كان ظهور الأعراض ممن ليس بعالم ولا حي ولا قادر أجوز. فدلت أفعال القديم على أنه حي عالم قادر، كما دلت أفعال الإنسان إذا كانت محكمةً على أنه عالم قادر حي، إذ كانَ الطريق إلى أن العالمَ منا عالم قادر حي هو الاستدلال لا المشاهدة، وذلك الفعل هو الذي يعلَم بظهوره حياة مَن ظهرَ منه منا وقدرته وعلمه، وكذلكَ فعل القديم عندَنا يعلَم به حياته وعلمه وقدرته استدلالاً؛ لأن هذا كما أنا إذا علمنا بالكتابة الظاهرة منا أنَ لها كاتبـًا، وبالبناء أن له بانيـًا، وبالفعل أن له فاعلاً، ثم رأينا كتابةً وبناءً وفعلاً، ولم يكن

الذي بناه وكتَبه وفعلَه حاضراً لحواسنا، استدلَلنا بالكتابة التي وجدناها وبالبناء والفعل أن لها بانياً وكاتباً وفاعلاً؛ لأنه لو جازَ حدوث العالَم والأجسام لا من فاعل لم يكن ذلكَ أبعدَ من ظهور الكتابة لا من كاتب، ومن حدوث الأعراض لا من فاعل، فلما كانَ الفعل الذي بحضرتنا يعلَم فاعله بحدوثه فكذلكَ الكتابة والبناء، وكل فعل وكتابة يعلَم به أن له فاعلاً وكاتباً من هذا الضرب من الاستدلال، هو أن يستدل على الشيء بأن ينقسمَ في العقل إلى أقسام فيفسدَ الأقسام كلها إلا واحداً، فيعلم أن ذلك القسم هو الصحيح.

وكان يقول في النوع الآخَر من الاستدلال كنحوما ذَكرَ الله تعالى من التنبيه لمنكري الإعادة على الاستدلال بالابتداء على الإعادة لَما قال: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ﴾ [يس: ٨١]، قال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٦٢]، وقال: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ﴾ [الروم: ٢٧]. في كل ذلكَ ينبههم على الاستدلال بالانتهاء على الابتداء، وعلى الإعادة بالابتداء الذي أقروا به واعترفوا بصحته، فأراهم أن ما صلحَ للابتداء من القدرة فهو يصلح للإعادة.

وكان يقول: والنوع الآخر من الاستدلال فهو كاستدلال المستدل بقدرة الله تعالى على خلق أجزاء الخَردلة مجتمعةً لا افتراقَ فيها، على أنه قادر على خلقها مفترقةً لا اجتماعَ فيها، كما أنه لما قَدرَ على تحريكها قدرَ على تسكينها.

وكان يقول: إن ما ذكرَه بعض الناس من ضروب الاستدلال بالشاهد على الغائب في قوله: يجوز أن يكونَ الشيء موصوفاً في الشاهد بصفة من الصفات لعلة من العلل، فالواجب أن يقضَى بذلكَ على الغائب إذا استوت العلة؛ لأن ذلكَ هو طرد العلة في المعلول، وذلكَ كالمتحرك والعالم الذي إنما كانَ عالماً متحركاً لوجود الحركة والعلم به، فواجب أن يقضَى بذلكَ على الغائب في كل عالم ومتحرك. وكان يقول: إن هذا النوعَ من الاستدلال قد يؤكد بأن يقال: إذا كانَ الشيء في الشاهد موصوفاً بصفة من الصفات لعلة من العلل، ولم يقم دليل على موصوف بتلك الصفة في الغائب، إلا قامَ على وجود تلكَ العلة، فواجب أن يقضَى على أن كل موصوف بتلكَ الصفة في الغائب فلأجل وجود تلك الصفة.

وكان يقول: إنه أكدَ ذلك بأن يقالَ: كل موصوف في الشاهد بصفة من الصفات لعلة من العلل، وما دل على العلة فهو الدال على حكمها ولم يدل على أن الموصوفَ بالصفة إلا ما دل على تلكَ العلة، فالواجب أن يقضَى بذلك على الغائب.

وكان يقول على هذا إن قالَ قائل: أليسَ لما لم تشاهدوا ناراً إلا حارةً، ولا فاعلاً إلا جسماً، فهل تحكمونَ على كل فاعل أنه جسم، وعلى كل نار بأنها حارة؟ أجيبَ عن ذلك بأن يقال له: إنا لسنا نعلم النارَ الغائبةَ عنا بالاستدلال عليها بالنار الحاضرة، بل نعلم أن ما وقعَ عليه اسم نار في الحاضر والغائب فهو حار بتوقيف أهل اللغة لنا على أن ما كانَ بهذا الضَرب من الحرارة والضوء والبنية فهو نار؛ لأنهم وقفونا على ذلك. ولو قَدحنا ماءً ورأينا ناراً لكنا نسميها ناراً، وإن لم يَرها أهل اللغة بالتوقيف المتقدم منهم، فالقول في النار الحاضرة كالقول في النار الغائبة، لسنا نقول: إن النارَ الغائبةَ حارة لأجل أن النارَ الحاضرةَ حارة، وكذلكَ إذا سألنا أهلَ اللغة فقلنا: ما الجسم؟ أشاروا إلى المجتمع فلا يسمى في الغائب والحاضر شيء جسماً إلا ما كانَ كذلك، ولسنا نقول أن الجسمَ في الغائب مجتمع لأجل أنه في الشاهد مجتمع. وقول القائل: هل شاهدتم فاعلاً إلا جسماً؟ خطأ؛ لأن الفاعلَ لا يعرف فاعلاً بالمشاهدة، بل الفاعل في الحاضر عندَ مَن ثبتَه فاعلاً جسم على التوسع، بل هو أجسام على الحقيقة، فإن اعتبرَ حكمَ الشاهد فيجب أن لا يثبتَ فاعلاً إلا أجساماً؛ لأنه لم يشاهد فاعلاً إلا أجساماً. قال: ولم يكن الفاعل فاعلاً لأنه جسم، ولا كانَ يعلم جسماً بظهور الفعل منه؛ لأنه يكون جسماً فَعَلَ أو لم يَفعَل.

وكان يقول في باب الاستدلال بالشاهد على الغائب: إن قالَ قائل: كيفَ يكون حال مَن نشأَ في بلد وبقعة لم يشاهد فيها إنساناً إلا أسودَ، أو في بحر لم يشاهد فيه ماءً إلا عذباً، هل يجب عليه أن يقضيَ بأنه لا إنسانَ إلا أسود، ولا ماءَ إلا عذباً؟ فقال: لا يجب عليه ذلك؛ لأن الإنسانَ الذي يشاهده لم يكن إنساناً لأنه أسود، ألا ترى أن يدَه سوداء وليست بإنسان؟

قال: وإنما سمينا كل مَن كانَ بهذا الضرب من التركيب إنساناً، وكل ما كانَ بهذه الهيئة من الألوان سواداً بتوقيف أهل اللغة لنا على ذلك لا لأجل أنا لم نشاهد إلا هكذا.



وكذلك كانَ يقول: إن مَن لم يشاهد ماءً إلا عذباً إنه لا يجب عليه أن يحكمَ أن لا ماءَ إلا عذب، وذلكَ أنه لو كانَ كذلكَ لكانَ معنى أنه عذب أنه ماء، وكانَ كل مَن أدركَ كونَه ماءً أدركَه عذباً من جهة وجوده بيده وملاقاته بحسه، فلما كان قد يدركه ماءً مَن لا يعلمه عذباً لم يكن عذباً؛ لأنه ماء، ولا كانَ معنى أنه ماء أنه عذب، لم يجب على موضوع هذا الجواب أن يقضى بذلك على الغائب. ولأن أهلَ اللغة إذا وقفونا على أن ما كانَ من الماء كانَ بهذا الطعم فهو عذب، حكمنا بأن كل ما كانَ في مثل طعمه من الماء عذب، وإذا لم يوقفونا على أن كل ماء طعمه كهذا الطعم عذب، لم نحكم بأنه عذب حتى يوقفونا على اسمه، وعلينا أن نجوزَ في قدرة الذي خلقَ هذا الطعمَ أن يخلقَ خلافَه.

وبمثله كانَ يجيب عن سؤال مَن يقول: إذا لم تشاهدوا شيئاً إلا محدَثاً فيجب أن يكونَ كل شيء محدَثاً، وإذا لم تشاهدوا شيئاً إلا عَرَضاً أو جوهراً أو جسماً فيجب أن تحكموا بأنه لا شيءَ إلا كذلك، وإذا لم تجدوا إنساناً إلا من نطفة، ولا نطفةَ إلا من إنسان، فيجب أن تحكموا بأن كل إنسان كذلك، وكذلكَ إن لم تشاهدوا حادثاً إلا ما حدثَ من أصل أو عن أصل، فالجواب أن تحكموا أن كل حادث كذلك.

فطريقة جوابه في جميع ذلكَ طريقة واحدة، وهو أنه يقول: إنّا إنما نوجب القضاءَ بالشاهد على الغائب، ونَرد الحكمَ إلى الحكم إذا استوى معنياهما، واتفقَت علتهما وكان لأحدهما مثل ما لصاحبه. وإذا لم يكن الشيء شيئاً [لا] لأنه جوهر، ولا لأنه عَرَض، ولا لأنه جسم، ولا لأنه لا يخلو من واحد منها، لم نوجب القضاءَ بذلك على الغائب، ولما كانَ إنما نثبت الشيءَ شيئاً إذا أثبتناه موجوداً، ثم ننظر بعد ذلك فيما عداه من أوصافه فنحكم له بمثل حكمه، فإن أوجَبَت الدلالة أن يكونَ جوهراً أوعرضاً أوجسماً حكمنا له بذلكَ، وإن اقتضت الدلالة أن يكونَ بخلاف وصفها أثبتناه شيئاً، وأحلنا وصفَه بشيء من ذلك.

وذكرَ في النقض على ابن الريوندي: أنه لا ينكر حدوث حادث ليس بجسم ولا جوهر ولا عَرَض، وأشارَ بذلك إلى ما يجري مَجرى الاسم؛ لأنه حصلَت التسمية بالعَرَض على ما يعرض في الجسم، ولا يبقى لا على ما يختص نوعاً وجنساً، وكذلك الجوهر حصلَت



له التسمية على التلقيب لا على التحقيق.

وقسمة الحوادث عندَه إحدى هاتين القسمَتين؛ إما حادث يحتاج في حدوثه إلى محل، أو حادث مستغن في حدوثه عن محل، فالمحتاج إلى محل هو نوع العَرَض، والمستغني هو المسمى جوهراً، والمركب منه جسماً. ولم يكن شيء من ذلكَ حادثاً لأنه ببعض هذه الأوصاف، ولا كانَ موجوداً لذلك أيضاً، فلذلكَ جازَ وجود موجود خارج عن هذه المعاني. وهكذا اعتبارنا في الإنسان الذي هو من نطفة بأنه هل كانَ إنساناً لأنه من نطفة، وهل معنى أنه إنسان أنه من نطفة؟ فإذا وجدنا أهلَ اللغة يشيرونَ إلى ما كانَ بهذا التركيب المَخصوص المؤلف على هذه البنية بأنه إنسان لأجل ما هو عليه من التركيب والبنية، علمنا أنه كانَ إنساناً لأجل أنه بهذا التركيب، فقضينا بأن كل ما كانَ على مثل تركيبه إنسان، ورجعنَا في إطلاق الاسم عليه إلى توقيف أهل اللغة.

وهكذا قولنا في الحادث إذا حدَثَ في أصل إنه إن كان مما يقتضيه كنحو اقتضاء الأعراض محالها، فذلك حكم واجب لها، وكونها أعراضاً يقتضي فيها ذلك حيث ما كان وأينَ ما وجدَ، فأما محالها فلا تقتضي محالا، وهي بهذا الوصف مباينة للأعراض.

وإذا كان كذلك لم يَجز أن يقضى بأنه لا يحدث حادث إلا في أصل على معنى أنه لا يحدث إلا في محل، اللهم إلا أن يريدَ المريد بقوله: لا يحدث حادث إلا من شيء أو عن شيء أو من أصل أو عن أصل؛ أنه لا بد له ممن يحدثه. فهو كذلك وهو صحيح، ولكنه ليسَ كل حادث يقتضي ما يحدث فيه، وإن كانَ كل حادث يقتضي ما يحدث منه، والحدوث يوجب ذلكَ ويقتضي شمولَ هذا الحكم كل حادث من حيث حدوثه. فعلى ذلك كانَ يرتب هذه الأبوابَ، ويرسم هذه الرسومَ في طرق الاستشهاد، وفيما ذكرنا من ذلكَ تنبيه على ما وراءَه، فعلى ذلك يعتبَر به ما لم نذكر، فاعلمه إن شاءَ الله تعالى.





فصل آخر



في إبانة مذاهبه في باب الجدل وأحكامه وآدابه، وما يتعلق بذلك من فروعه ويبتنى عليه من الزوائد والأمثلة فيه، وذكر الفرق بينَ النظر والجدل، والإبانة عن معنى السؤال وأقسامه والمعارضة وأنواعها، وعلامة العلة الصحيحة، وما يبين بها من الفاسد، وذكر معنى الحد والحقيقة وما يجتمعان فيه من العلة وما يفترقان، وما يجري من الكلام مَجرى الاستغراق، وما يجري مجرى الإلزام، وما يجب على السائل والمسؤول من تحرز وتيقظ وضبط لمَا يذكرانه في تقييد الكلام بما يجب أن يقيدا به، وما يعد انتقالاً وما لا يعد، وذكر غاية ما ينتهي إليه المطالبة بـ «لمَ؟»، وذكر وجوه الانقطاع وأقسامه ومعناه، وما يتعلق بذلكَ

اعلم أن هذا بابَ كبير، ويجمع فنونـًا من العلوم، ويقتضي استقصاء الكلام فيه كتابـًا مفرداً جامعـًا لمعانيه، يذكر الأمثلةَ المستقصاةَ، والإبانةَ عن الفروع التي تتعلق بها وبأصولها، وتتفرع عنها، وفي الوقوف على ذلك وتفهمه والاشتغال به فوائد جَمة، ومنافع للمناظرين سائلاً ومجيبـًا.

فأول ذلك أنا قد ذكرنا معنى النظر وأقسامَه، والمراد به ههنا هو بعض معانيه، وبينا أن ذلك واجب على المكلف في طلب معرفة ما لا سبيلَ إلى معرفته إلا بالنظر، وذلك مثل الكلام في حَدَث العالَم، وما يتعلق بذلك مبانيه وقواعده، وهو أصل الدين وبه يتعلق إثبات الصانع، وعنه يتفرع النظر في صفاته وأحكامه أفعاله.

وهو كوجوب النظر والتفكر في العالَم هل هو محدَث أو قديم، وإفراد القديم بحكمه، وتخصيص الحوادث بوصفها، وتمييز أحدهما من صاحبه، وتحقيق العلامات والدلالات التي تقتضي إفرادَ كل واحد منهما بحكمه.

وجملة النظر الذي يؤدي إلى معرفة أصول هذا الباب، وبما يتفرع عنها من ذلك واجبة لمَا بينا؛ أنه كان يذهب إلى أن معرفةَ الله تعالى اكتساب بالنظر والاستدلال والفكرة

والاستشهاد، وأن طريقَ ذلك النظر فيما ذكرنا من إثبات الأعراض، وإثبات حدوثها، وتحصيل العلم بأن الجسمَ لا يصح أن يكونَ قد انفك منها وقتـًا أوينفك منها وقتـًا، وأن ما لا ينفك من الحوادث محدَث.

وهذا النوع من النظر وما جرى مَجراه واجب على المكلف لمَا يجب عليه من معرفة الله تعالى، وأنها لا تقع إلا عن النظر، وذلكَ هو فكر القلب والاعتبار.

فأما النظر إذا كانَ بمعنى الجدل فقد يكون في حال واجبـًا، وفي حال ندبـًا وتطوعـًا، وذلكَ عندَ استرشاد مسترشد وطعن طاعن، لتنبيه عاقل وتبيين لطاعن[1] خلافَ ما يتوهمه، فينكشف له الحق بدلائله، ويتضح له وجهه بأَمارته اللائحة.

وذلك هو ما أدبَ الله تعالى به نبيه ﷺ، وحث سائرَ الخلق على الاقتداء به فقال: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ ﴾[النحل: ١٢٥]، وقالَ تعالى في آية أخرى: ﴿وَلَا تُجَـٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَـٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، فأبانَ أن المجادَلَةَ بالأحسن هي الحسنى، وهي الطريقة المثلى، وأن ما كان بخلافها فمذموم، وهو ما ذكَرَه: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨]، وبانَ أيضـًا أن معنى قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَـٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ ﴾ [الأنعام: ٦٨]، فيمن قد أيسَ من رشده وظهرَ عناده وتبينَ زيغه وانقطعَ عذره وقامَت الحجَج عليه.

فأما إذا التبسَ أمر من أمور الدين في أصله أو فرعه فاسترشدَ مَن التبسَ عليه وجبَ إرشاده وتنبيهه وتذكيره. فإذا توهمَ متوهم فيما هو حق أنه باطل، وتصورَه بخلاف صورته فأخذَ يَذب عنه ويطعن على الحق، فالواجب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يدفعَ عن ذلك، ويبينَ له وجه خطئه ليرجعَ عنه ويتبصر، وكل نظر أوجدل على غير هذه الوجوه فساقط الفائدة.

وهكذا قوله في النظر في فروع الدين للعالم المجتهد، المستحب لنفسه وليفتيَ غيرَه، غيرَ أنه كان يفرق بين حكم النظر في الفرع والأصل فيقول: إن النظرَ في الأصل من فروض

---

(١) في المخطوطات الثلاث: طاعن.

الأعيان، والنظر في الفروع من فروض الكفايات، فإذا قامَ به البعض سقطَ عن الباقين.

وكان يثبت للمناظرة في الفروع أيضاً فائدةً، وإن كانَ أصله أن كل مجتهد فيها مصيب، وهو أن يرده إلى الأشبَه بالحادث، لكيلا يبعدَ في قياسه فيبعدَ عن وجه الصواب، ولم يكن ينكر أن يكونَ في حكم حوادث الفروع أشبَه وغيرَه، فإن صادفَ المجتهد الأشبَهَ كانَ مصيباً، وإن قصرَ عنه كانَ على اجتهاده مأجوراً، ولم يكن بتقصيره عنه مزوراً.

وكان يقول: إن ما يتفق الجدلَ والنظرَ فيه(١)، فهو أن المجادلَ مناظر ومفكر ومستعمل لمَا يؤدي إليه فكره، والوجه الذي يختلفان فيه فهو أن الجدلَ لا يصح إلا من اثنين، والنظر قد يصح من واحد؛ لأنه قد يكون فكره اعتباراً وتأملاً واستدلالاً.

وأصل معنى الجدل مأخوذ من: جدلت الحبلَ إذا فتلتَه وأحكمتَ فتلَه، ومنه يقال: درع مجدولة، ومنه يقال للحبل: الجَديل، وذلكَ بمعنى مَجدول، كما يقال قَتيل بمعنى: مقتول، وخَضيب بمعنى مَخضوب. فعلى هذا التأويل كانَ المناظر إذا جادلَ فإنما غرضه إحكام طريقته، ولَي صاحبه عما يقوله، وفَله عنه إلى غيره، وأما إذا كانَ من: جَدلته، إذا ضربته على الجَدَالَة وهي الأرض، فتأويل المجادلة كتأويل المصارَعة؛ لأن المناظرَ لصاحبه كالمصارع له، المغالب يروم أن يغلبَه في كلامه، ويرفعه عن طريقته.

وكان يقول: إن معنى السؤال وحقيقته هو الاستخبار، ومعنى الاستخبار طلب الخبر، وذلك على وجهَين؛ أحدهما: استعلام، والثاني: تقرير وتذكير وتنبيه على ما يبنى عليه بعد.

واعلم أنه لا بد أن تعلمَ أن هذا التحديد إنما يقع للسؤال المستعمَل في الجدل، وذلك أنه إن جعلَ ذلك حدا لنوع السؤال انتقضَ لوجود سؤال ليس باستخبار، كنحو سؤال العبد ربه تعالى إذا قال: رب اغفر وارحم، فإن هذا ههنا مما يسميه أهل اللغة سؤالاً وليس باستخبار.

ولكنه إنما يطلق ذلك في باب الجدل على معنى ما هو مستعمَل في الجدل، فيكون

---

(١) العبارة في المخطوطات الثلاث هكذا: «وكان يقول: إن الجدلَ والنظرَ يتفقان فيه، فهو أن المجادلَ مناظر ومفكر» الخ. ولعل الصواب في العبارة أن تكون كما أثبتها.



تقدير معناه السؤال الجدلي والسؤال الذي وضعَ للاستعلام أو للتقرير فهو نفس الاستخبار.

وكان يقول: إن السؤالَ ينقسم أربعةَ أقسام: فأول ذلك السؤال عن المذهب، وهو أن يقول: ما تقول في كذا؟ قال: وقد تقدمَ معرفته بمذهبه، فيستغني عن هذا السؤال؛ لأنه إنما يَستعمل هذا السؤالَ لاستعلام المذهب، فإذا علمَه كانَ له أن يَبتدئَ فيطالبَ بالدلالة عليه، وذلكَ كنحومَن عرفَ من اعتقاده ومذهبه القولَ بحدث العالَم، فيبتدئ بالمطالبة بالدلالة على حَدَث العالَم، فتصبح هذه المطالبة ابتداء.

وكان يقول: إن الاحتياطَ في ذلك مع هذه الحالة أن يسأل عن المذهب ولا يدع السؤالَ من قبَل أن المذاهبَ النظريةَ التي طريقها الاجتهاد قد يمكن فيها الرجوع، ويجوز على معتقده تركه والعدول عنه، فالأحوط أن يقررَ عليه ذلك سائلاً حتى يبينَ له منه ما لا يمكنه بعد ذلكَ أن يرجعَ فيه.

قال: فكما ليس له أن يدعَ السؤالَ عن الدلالة بأن يترقى إلى المنزلة الثالثة، وهو المطالبة بوجه الدلالة إن غلبَ على قلبه أنه يستدل بنوع من الدلالة معلوم مخصوص بجواز أن يستدل بغيرها، وأن يكونَ قد بدا له الاستدلال بها، فكذلكَ ليس له أن يدعَ السؤالَ عن المذهب.

وكان يقول: إن السؤالَ على قسمَين؛ أحدهما سؤال حَجْر، والثاني: سؤال تفويض. ومعنى الحَجْر هو: أن يحجرَ ويمنعَ مما عداه، وهو أن يقولَ: كذا أم كذا؟ وسؤال التفويض هو: أن يفوضَ إليه الجوابَ فيقول: ما تقول في كذا؟ مطلقاً، فيكون قد فوضَ إليه وخيرَه في الجواب.

وقد فرقَ مفرقونَ بينَ سؤال الحَجْر والتفويض بأن قالوا: سؤال الحَجْر هو الذي جوابه جزء منه؛ كقول القائل: كان كذا أو لم يكن؟ فيكون جواب المسؤول أن يقول: قد كان، أو لم يكن. وأي ذلك قالَ فهو جزء من سؤال السائل. وسؤال التفويض هو أن لا يكونَ في جوابه شيء منه، كقول السائل: كيف قال؟ فيجيبه المسؤول بأن يقول: كذا وكذا، فلا يكون في جوابه شيء من سؤال السائل، وقد يضع السائل في سؤال الحَجر ما لم يكن للمسؤول أن يجيبَه بإثبات شيء مما ذَكرَ في سؤاله، فهو كسؤال القائل عن مَن ليس بقائم ولا قاعد

فيقول: أقائم فلان أم قاعد؟ فلا يكون جوابه إلا أن يقول: ليسَ بقائم ولا قاعد، فأما إذا سألَ عن أمرَين لا بد من أحدهما فإن المسؤولَ يجيبه بأحدهما.

واعلم أنه كما ينقسم السؤال إلى أربعة أنحاء فكذلكَ الجواب، ومعنى الجواب هو: الإخبار عما تعلقَ به السؤال، وكل نحو من السؤال يليه نحو من الجواب. وقد يكون الجواب ناقصاً وزائداً، ويكون مطابقاً للسؤال، والأولى أن يكونَ مطابقاً له، ثم بعدَه الزائد عليه، والناقص ليس بجواب على الإطلاق، فكذلك السؤال قد يكون حاصراً لمَا سَألَ عنه ويكون محتملاً لماَ عداه، وأَولى السؤالَين أن يكونَ السائل قد حصرَه فيما يسأل عنه، وقَصرَه عليه قصراً لا يتعداه، ليكونَ أبعدَ من ممانعة المجيب. وذلك أنه إذا سألَ السائل سؤالاً محتملاً، فللمجيب أن يقسمَه فيرده إلى المرتبة الأولى في السؤال، حتى يبتدئَ فيسألَ سؤالاً مستأنفاً.

والأَولى في السؤال والجواب أن يكونَ ملائماً للمقصود مطابقاً للمطلوب، لا يتعداه بزيادة ولا نقصان، والواجب على السائل والمجيب الاحتياط بذلك بغاية ما يمكن.

فأما إذا كانَ سؤال السائل محتملاً فللمجيب أن يقول: إن أردتَ كذا فالجواب كذا، وإن أردتَ كذا فالجواب كذا، وله أن يقولَ له: سؤالكَ محتمل، فاحصره في أي الأمرَين أردتَ، وبين الغرضَ منهما ليقعَ الجواب عنه على حسَبه.

وكان يقول: إن الاختلافَ أيضاً منقسم في ظاهر ما يقتضيه الانقسام إلى أربعة أوجه؛ إما أن يكونَ في نفس المقالة وفي نفس المقالة وفي علتها أوفيها لا في علتها أوفي علتها لا فيها نفسها.

فأما الاختلاف في المقالة وفي علتها فهو الخلاف التام، وذلكَ كالخلاف بينَنا وبينَ الملحدين، فإن أرادَ السائل إذا عرفَ المقالةَ وذكرَ المجيب العلةَ ووجهَ إيجابها للحكم أن يأخذَه بإجراء العلة فَعَلَ، وإن شاءَ أن يأخذَه بتصحيحها وإيجابها ما أَوجبَت إن كانت فاسدةً كان له ذلك، وهذا هو الكلام في القسم الرابع.

ومثال ذلك في اعتلال الملحد فيما يدعيه من قدَم العالَم بأنه لم يشاهد جسماً حَدَثَ بعد أن لم يكن، ولم يصح عندَه بذلكَ خبر، وأنه لا يتصور فهمَه ولا تضبطه نفسه، فعند

ذلك إن شاءَ السائل أخذَه بإجراء العلة فقال له: كذلك فقل إنَه ليس قديمـاً؛ لأنك لم تشاهد جسمـاً قديمـاً لم يزل موجوداً، بل هذا أبعد من أن تكونَ شاهدتَه على ما ذكرتَه، وكذلك فأحل أيضـاً أن يوجدَ إنسان ليس بأسود إذا لم تكن شاهدتَ إنسانـاً إلا أسود، وإن شاءَ السائل أخذَه بتصحيح العلة فقال له: ولِمَ زَعمتَ أن ما لم تشاهده ولم تخبر عنه لم يثبت ولا يجب الإقرار به ولا تجويزه؟ ولِمَ زَعمتَ أن سبيلَ الاستدلال هذا؟ ولِمَ أَبَيتَ أن يكونَ في المعلومات ما يَثبت بالعقل وإن لم يتصور في الوهم ولا شوهدَ؟

وكذلك أيضـاً على هذا المثال لوسأَلَ موحد ملحداً فقال: ما قولكَ في الأجسام أَمتناهية أم غير متناهية؟ فقالَ له الملحد: ليسَت الأجسام متناهيةً، فقالَ له الموحد: ولِمَ زَعمتَ ذلك؟ فقالَ الملحد: لأني لم أشاهد جسمـاً إلا وبعدَه جسم، فقضيت بذلكَ على ما غابَ منَ الأجسام أنها لا غايةَ لها ولا نهاية. فللموحد أن يقولَ له: ولِمَ زَعمتَ أنكَ إذا لم تشاهد جسمـاً إلا وبعدَه جسم أوجبَ ذلكَ أنه لا نهايةَ للأجسام؟ فإن قالَ له الملحد: لأن المعقولَ هو ما شاهدته، ولا يجوز الخروج عن المعقول، فحكمت بما شاهدت على ما غابَ عني أنه لا نهايةَ له.

فَللموحد أن يقولَ له: فَلِمَ زَعمتَ أنك إذا لم تشاهد جسمـاً إلا وبعدَه جسم فلا معقولَ إلا ما شاهدتَه، ولا مَعلومَ إلا ما أحسَستَه، وأن المعقولَ فيما غابَ كالمعقول فيما شوهدَ؟ وكان للموحد أن يقولَ له أيضـاً: ينبغي أن يستحيلَ أيضـاً وجود أجسام في الغائب لا نهايةَ لها ولا حد؛ لأن ذلكَ خلاف الشاهد.

وإذا كانت علة الملحد في إحالة وجود أجسام لا أجسامَ بعدَها أن ذلكَ خلاف الشاهد، فيجب أن يحيلَ أيضـاً وجودَ أجسام لا آخرَ لها؛ لأن ذلكَ خلاف الشاهد.

فمطالبة الموحد للملحد بوجه دلالة البرهان، وأخذه إياه بإجراء العلة يوجب تناقضَ مذهبه إذ كانت علته في أنه لا جسمَ إلا وبعدَه جسم، توجب إنكارَ أجسام لا نهايةَ لها في الغائب.

وهذا إذا لم ينازعه في العلة وأخذَه بطردها، فأما إذا نازعَه فيها وقالَ له: «إن كنتَ تحكم أنه لا جسمَ إلا وبعدَه جسم؛ لأن القولَ بجسم لا جسمَ بعدَه خلاف الشاهد، فما

أنكرتَ أنه لا يعلَم شيء إلا بالمشاهدة، ولا يعلَم شيء إلا بالحس إذ كانَ ما خالفَ الحس فليسَ بمعقول، ولا يجوز الحكم بما ليسَ بمعقول؟ » وإذا ألزمَ الموحد الملحدَ هذا الإلزامَ فأوجبَه عليه، فهو بينَ أمرَين؛ إما أن يركبَ من ذلكَ ما ألزمَه، أو يمتنعَ منه، فإن امتنعَ انكسرَ برهانه إذ كانَ يوجب عليه أن لا يقر إلا بما شاهد.

وإن أجابَ إلى ذلكَ وألزمَ نفسَه أنه لا يعلَم شيء إلا بالحس والمشاهدة، قيلَ له حينئذ: أَبالحس عَلمتَ أنه لا يعلَم شيء إلا بالحس أم بغيره؟ فإن قال: بالحس، ادعى على إحساس الناس ومشاهدتهم ما ليس فيها، وإن قال: بغير الحس، نَقَضَ قولَه. قال: وهذا وجه من المطالبة على اعتلال الملحد من غير جهة أخذه بأجراء علته.

قال: وللموحد أيضاً أن يطالبَ من طريق أخذه بإجراء العلة أن يقولَ للملحد: ولمَ زَعمتَ أن ما لم تشاهده ولم تعقله في الشاهد فلا يَجوز أن يكونَ معقولاً، وما برهانكَ على صحة هذه الدعوى مع خلافنا لكَ فيها؟

وله أن يقولَ أيضاً من باب مطالبته بإجراء العلة: «كذلكَ لم يعقلوا بالمشاهدة أن الأجسامَ لم تزل قديمةً لا إلى غاية ولم يكونوا في الأزل عالمينَ أحياءَ قادرينَ مشاهدينَ لها، وإذا لم يكونوا كذلك فقد خرجَ من معقول الشاهد أنها قديمة فلا يجب القول بقدَمها كما زَعمتَ أنه لا يجب القول بحدثها لأجل أنها لم تشاهَد محدثةً».

وللموحد أيضاً أن يقولَ له في الأصل: هل كان الجسم موجوداً لوجود جسم بعدَه؟ وهل كانَ وجود الجسم موجباً لوجود جسم بعدَه؟ فإن قالَ: نعم، قيلَ له: ولمَ قلتَ ذلك؟ فإن ادعوا أنهم قد علموا ذلكَ مشاهدةً وحسا، عارضناهم بأنا قد علمنا أن الجسمَ لم يكن جسماً لوجود جسم بعدَه، وأن الجسمَ لا يوجب وجودَ جسم بعدَه مشاهدةً وحسا. وقيل لهم أيضاً: قد شاهدنا خلافَ ما قلتم، لأنا نجد إنساناً لا يوجد بعدَه إنسان، وطائراً لا يوجد بعدَه طائر منه. وله أيضاً أن يقول: لو كانَ الجسم إنما يجب وجوده بوجود جسم بعدَه لكانَ لو زالَ ذلك الجسم الذي بعدَه لوجبَ زوال الجسم الذي كانَ موجوداً، وإن كان جسماً لوجود ما بعدَه، وليسَ قول مَن قال: إن الجسمَ كانَ جسماً لوجود جسم بعدَه بأَولى ممن

قال: كانَ جسماً موجوداً لمجامَعَته لغيره من الأجسام، أو لمفارقَته غيرَه منها وهذا فاسد؛ لأنه ليسَ من جسم يجامعه جسم إلا وقد يجوز أن يفارقَه، كما أن ليسَ من جسم يفارقه جسم إلا وجائز أن يجامعَه.

قال: وإن أكدَ الملحد استدلالَه وزادَ فيه بأن قال: لما لم نشاهد ناراً إلا حارةً قضيت بذلكَ على سائر النيران الغائبة، كذلك إذا لم نشاهد جسماً إلا وبعدَه جسم قضيت بذلك على الغائب»، كان للموحد أن يقولَ له: ولِمَ زعمتَ أن العلةَ التي لها وجبَ القضاء على كل نار أنها حارة هي لأجل أن النارَ في الشاهد حارة؟ فيمنعه قاعدتَه ويدفعه عن موضعه، وإذا لم يسوغه هذه القاعدةَ انتقضَ موضوعه وبَطَلَ الفرع الذي هو منتزَع من أصله الذي رده إليه.

وكانَ للموحد أن يقولَ له: لولا أن لي دليلاً على ما ذكرته غيرَ المشاهدة على أن كل نار غائبة فهي حارة لم أحكم على كل نار أنها حارة. وكانَ للموحد أيضاً لو سلمَ له استشهادَه بالنار أن يقولَ له: ما أنكرتَ من أنه يجب القضاء على كل نار غائبة أنها حارة إذ كانَت في الشاهد ناراً من أجل بنيَتها وضيائها وحرارتها فوجبَ من أجل ذلكَ القضاء على كل نار أنها حارة لمَا ذكرنا. إذ كانَت العلة في أنها نار أمور؛ أحدها الحرارة، وأن لا يجبَ القضاء على كل جسم أن بعدَه جسماً قياساً على الشاهد، لأن الجسمَ لم يكن موجوداً لوجود جسم بعدَه، ولا لمجامَعَته جسماً ولا مفارقته إياه؟ وإنما يجب القضاء بالشاهد على الغائب إذا استَوت العلة وكانَ الشاهد مقضيا به لعلة، فيجب أن تجرى على الغائب، وإذا لم يكن الأمر كذلكَ لم يجب الحكم بالشاهد على الغائب، كما لم يَجب على مَن لم يشاهد إنساناً إلا أسودَ، ولا لا ماءَ إلا عذباً، ولا نخلةَ إلا وبعدَه نخلة، أن يقضيَ بذلكَ على الغائب إذا لم تكن العلة في أن الإنسانَ إنسان أنه أسود، ولا أن الماءَ ماء لأنه عذب، ولا أن النخلةَ موجودة لأن نخلةً بعدَها موجودة. وكان يقول: إنه يجب أن يطردَ الكلام في كل مكان اعتل المعتل فيه على هذا النحو على الرسم الذي ذكرناه وبيناه.

وكان يقول: إن القولَ القائل: لمَ زعمتم أن البرهانَ على المذهب لا تَسوغ المطالبة به إلا بعدَ معرفَته؟ قيلَ له: من قبَل أنكَ لا تسأل الدلالةَ إلا على صحة قول قد قالَه ومذهب

قد ذهبَ إليه؛ لأن المسؤولَ لا يكون دالا على صحة ما لم يقله ولم يذهب إليه، ولا بد له من أن يقرنَ ذكرَ الدلالة بشيء؛ لأن الدلالةَ لا تكون دلالةً إلا على شيء والمسألة لا تكون مسألةً إلا عن مسؤول عنه، وإذا كانَ كذلكَ لم يمكن أن يسألَ عن الدلالة إلا على أمر قد وقفَ عليه أو خَصمه قد قالَه وذهبَ إليه.

قال: وكذلك القول في أخذ المجيب بإجراء علته؛ لأنه لا يَسوغ إلا بعدَ معرفَة الآخذ له باعتلاله الذي اعتل به، وليسَ يطالبه بإجرائها إلا بعدَ أن لا ينازعَه فيها، ولذلك ينازعه فيها، وله أن يأخذَه بإجرائها.

وقد يكون ذلكَ بضرب من التدبير أو للعجز عن المنازعة في العلة أو للجهل أو للمساهلة أو ليلزمَه بعلته قولاً لا يقول به، أو ليخرجَه إن أَجرى علتَه إلى ما يؤديه إلى دفع الشاهد ورد المعقول.

وكان يقول: إن الجوابَ ينقسم كما ينقسم السؤال، وكله إخبار، وليسَ كل إخبار جواباً، إذا كانَ من الإخبار ما قد يبتدئه المجيب من غير أن يكونَ عن سؤال فضرب من ضروب الجواب، هو الإخبار عن ماهية المذهب، وضرب منه الإخبار عن برهانه، وضرب منه عن ماهية برهانه، وضرب منه إجراء العلل، وهو في القسمة الرابعة.

وكان يقول: إن قوماً أثبتوا المعارضةَ وقوماً نَفوها، وهي عندنا صحيحة داخلة في حكم السؤال والجواب.

وكان يقول: إن كل مَن أثبتَ المعارضةَ قالوا: إنها لازمة على العلة أبداً.

وكان يقول: إن المعارضةَ إنما تصح من أحد وجهَين؛ إما أن يكونَ في أحد الشيئَين علة يُجمَع بينهما من أجلها فيكون أحدهما محكوماً له بحكم الآخر، وإن اختلفا في الجنس بجمع العلة لهما، أو يكونا من جنس واحد فيقاس أحدهما بالآخر لكون أحدهما من جنس صاحبه.

وكان يقول: إن ما عدا ذلكَ من المعارَضات باطل وليسَ بصحيح عندنا.

وكان يقول: إن المعارضةَ نوع من السؤال لأنه استخبار أيضـًا، وذلك مثل أن تقولَ لواحد: أتقر بمحمد؟ فيقول: نعم، فتقول: ما دليلك؟، فيقول: إطباق المسلمينَ على الإقرار به، فتقول: أفتقر بعيسى؟ فيقول: لا، فتقول له: فإذا كنتَ إنما أقررتَ بمحمد لإطباق المسلمينَ على الإقرار به، فيجب أيضـًا أن تقر بعيسى لإطباق المسلمينَ على الإقرار به. ووجه تعلق المعارضة بالسؤال أنه إذا عارضَه أن يقر بعيسى، فذلكَ استخبار منه بقوله في ذلك، فسميَ معارضةً لأنه سؤال وقعَ عقيبَ دعوى تقدمَت، وكل معارضة سؤال، وليس كل سؤال معارضة.

قال: وأما الاستغراق والاستفضال والإلزام على العلة فكل ذلكَ أسئلة اختلفَت أوصافها حسبَ اختلاف ما تقدمَها مما خرجَ عليه الكلام.

وقال: المعارضة على وجوه؛ أحدها أن يعارضَه بما لا يقوله ولا خصمه، إذا كان ذلكَ مما لا يعود على فساد مذهب له فكأنه معارض لنفسه، وذلكَ كمعتزلي يقول لمعتزلي: إذا زَعمتَ أن تكليفَ ما لا يطاق فاسد لمَا صح من عدل الله تعالى وحكمته، فما أنكرتَ أنه لا يجوز تكليف مَن عَلمَ أنه يَعطَب، والتماس ما عَلمَ أنه لا يكون لمَا صح من حكمته؟

فنفس معارضته فاسدة؛ لأنه كأنه يقابل نفسَه ويعارض مذهبَه، لأن قولَ السائل كقول المجيب، اللهم إلا أن يريدَ الاسترشادَ واسنعلامَ الفرق منه، وذلك لا يكون جدلاً.

قال: وضَرب آخر من المعارضة الصحيحة، وهو مثل أن يقولَ معتزلي لمثبت: إذا زعمتَ أن اللهَ تعالى يخلق الفعلَ ويعذب عليه، فَلمَ لا يجوز أن يضطره إليه ويعذبَه عليه؟ فهذه معارضة صحيحة؛ لأنهما جميعـًا لا يقولون بذلك، ولو كانا يقولان به لكانَ قد طعنَ على مذهبه.

قال: وضرب آخر من المعارضة، وهو كقول المجيب: لما جازَ كذا جاز كذا، فيقول له السائل: فإذا جازَ كذا فلمَ لا يجوز كذا؟ لأن كل واحد منهما يدل على صحة أحد الأمرَين وفساده بصحة الآخر وفساده، ولكن المجيبَ يلزمه في ذلكَ ذكر العلة التي من أجلها وجبَ إلحاقه بما ذكر، والسائل لا يلزمه ذلك، والفرق بينَهما أن المجيبَ بانٍ ومؤسس، والسائل

ناقض وهادم ومستخبر ومطالِب، فإن استعجلَ السائل [و] قال: ما أنكرت أن ما ذكرته من الأمر الذي خولفتَ فيه مخالف للأمر الذي بينتَ علتَه لكذا وكذا؟ كانَ قد فعلَ ما لم يكن عليه أن يفعلَ وفتحَ على المجيب باباً.

وكانَ يقول: إن معارضةَ الدعوى بالدعوى فاسدة لا يستحق عليه جواباً، وهو كقول المثبت للمعتزلي: إذا جازَ أن تقولَ إن فعلَ الخَلق غير مَخلوق، جازَ أن أقولَ إنه مَخلوق.

فأما مثال معارضة العلة بالعلة فهو كقول الموحد للمجسم[1]: إذا زَعمتَ أن الله سبحانَه جسم لأنكَ لم تعقل فاعلاً إلا جسماً، فهلا زَعمتَ أنه مؤلف لأنك لم تعقل فاعلاً إلا مؤلفاً؟ وذلك أن الأولَ وضعَ علتَه وبنى كلامَه على المعقول، والثاني على المعقول أيضاً مقابلاً له، وهذا أصح ما يكون من المعارضة. فإذا وقعَ مثل هذه المعارضة فالواجب للمجيب أن يقولَ لمعارضه: إن الذي ألزمتَني وعارضتَني به غير مشبه لمَا عارضتَ عليه من وجه كَيتَ وكَيتَ، فإن أجرى علتَه والتزمَ القولَ بمؤلف قادَها وطردها ونقضَ التوحيدَ، وإن فرقَ بينهما كانَ لعلته ناقضاً.

وعلى هذا كان يقول: إذا قالَ الخصم قولاً لعلة موجودة في مذهب قد رغبَ عنه، فجائز أن يسألَه سائل عن ذلك، وإن كانا جميعاً متفقين، ليوجده[2] علتَه في الذي رغبَ عنه فيأخذه بالتسوية بينَهما».

وكان يقول: إن قولَ القائل لصاحبه: قلت كذا ولم أقل كذا، كما قلتَ كذا ولم تقل كذا خطأ من قبَل أن عندَه أن خصمَه قد تركَ بامتناعه منَ الذي لم يقله نظيرَ ما اعتقدَه، فكأنه قال: أخطأت فيه وتركت الواجبَ كما أخطأتَ أنتَ، فكأنه يقول: الدليل على صوابي فيما أصبت فيه خطأكَ فيه.

قال: وأول ما يجب على السائل والمجيب حفظُ ما يَرد عليهما من سؤال وجواب ـ، لأن المجيبَ إذا حملَ سؤالَ السائل ما لا يحتمله وتغافلَ عنه السائل استخفه وازدرى به،

---

(١) في المخطوطات الثلاث: للجسمي.

(٢) كذا في المخطوطات الثلاث، ولعلها: «لوجود».



فالواجب على السائل التيقظ لجواب المجيب لمَا فيه من الحراسة ورد المجيب عما رامَ من الازدراء به. وكذلك المجيب يجب عليه تحفظ إلزام السائل وما يقسمه السائل في جوابه، فإن السائلَ أيضًا قد يجوز له أن يقسمَ جوابَه إذا كانَ ذلكَ محتملاً، كما يجوز للمجيب.

قال: ولا يجوز أن يحمّلَ الكلامَ ما لا يحتمله، فوجه احتمال الكلام أن يمكنَ إفراده باللفظ إذا وضعَ عليه، كقولك: لون، فإنه يحتمل السوادَ والبياض والطبيخَ أيضًا، كما يقال للطبيخ: لون، ولا يعلم ذلك إلا بالقصد إلى أحدهما فإن وقعَ في سؤال السائل هذا التحصيل فيجب عليه أن يبينَ أن كلامَه لم يرد به كذا، وإنما أرادَ كذا وكذا.

قال: ويجب على السائل والمجيب مراعاة كل واحد منهما كلامَ صاحبه، حتى إن غيرَ العبارةَ وكررَ المعنى ضبطَ ذلكَ عليه وحصلَه، وقالَ له: هذا هو ما أوردتَه فكررتَه، وكذلكَ لا يقتصر السائل من المجيب على قوله: قد مضى الجواب عن سؤالكَ، حتى يقررَه ويوضحَه؛ لأن ذلك مما يقع فيه الإبهام.

وكان يقول: إن العلةَ هو المعنى الذي يتعلق به الحكم الموجب عنه، وكان لا يأبى تسميةَ المعاني التي تقوم بالجواهر كالأعراض الحادثة القائمة بها عللاً، وكان يسمي أحكامَها الموجبةَ عنها: معلولةً بها، وذلك كقولك: الحركة علة للمتحرك في كونه متحركًا، فيكون كونه متحركًا معلولاً بالحركة والحركة علته، وليس كونه متحركًا أكثرَ من ذاته ووجود الحركة بها، ثم قال: يقال لاعتلال المعتل، واستنباط المستنبَط: إنه علة، ثم قد تضاف العلة تارةً إلى المعتل المستنبَط، وتارةً تضاف إلى الحكم، وتارةً تضاف إلى المحكوم فيه، لأن القائلَ قد يقول: علتي في هذه المسألة كذا، وذلكَ يرجع إلى حكمه وقوله، وقد يكون ذلك إخباراً عما هو معنىً قائم بالشيء فيسمى علةً، وهو اعتلال، لأنه خبر عنهما، وهذا الذي تجري عليه عادة أهل الجدل والنظر.

وكان يقول: علامة صحتها أن تكونَ مطردةً منعكسةً دائرةً على صحة وسلامة، ومثال ذلك أنا إذا قلنا: إن الحركةَ علة للمتحرك في كونه متحركًا، فواجب أن تكونَ كل حركة علة في كون المتحرك متحركًا، وأن لا توجدَ إلا لمتحرك تحركَ بها، وأن لا يوجد متحرك إلا متحركًا بحركة.

وكان يقول: إن الطردَ والعكسَ لا يكتفى بهما في علامة صحة العلة حتى نعلمَ أن لها بذلكَ الحكم تعلقاً وأنها هي الجالبة له والمؤثرة في المحكوم له بذلك الحكم.

وكان يقول: إنه قد يصح في الطرد والعكس ما لا يكون علةً، ألا ترى أن قائلاً لو قال: لا متحركَ إلا ما علمَه الله متحركاً، ولا ما علمَه الله متحركاً إلا ما هو كذلك، فإن ذلك دائر منعكس على الصحة؟ وليسَ علم الله تعالى بأنه متحرك علتَه في كونه متحركاً، ولا كونه متحركاً متعلقاً بعلم الله تعالى به، بل علم الله تعالى به تابع لكونه متحركاً، على أنه إنما يوصف بالعلم بأنه متحرك إذا كان معلومه على ما علمَه بكونه متحركاً.

وكان يفرق بين الدليل والعلة في باب لزوم العكس في العلة وسقوطه في الدليل. ومثال ذلك أنه كانَ يقول: إن الأفعالَ الحكيمةَ دلالة على أن مَن فعلَها عالم بها، وليست بعلة له في كونه عالماً، لأنه قد يصح أن يكونَ عالماً ولما فعلَ فعلاً، وإن العلةَ في كون العالِم عالماً وجود علمه الذي لا يصح أن يكونَ إلا كان عالماً، ولا يعدَم إلا وجبَ كونه غيرَ عالم.

وكان يقول: إن الحد والحقيقةَ يتقارب معناهما، ويجب فيهما جميعاً الطرد والعكس، لا على معنى الاقتصار عليهما في علامة صحتهما على ما ذكرنا من وجود الطرد والعكس فيما لا يكون حدا ولا علةً ولا حقيقةً.

وكان يقول: إن الأَولى بالسائل إذا طالبَ بوجه البرهان أن يقيمَ على مطالبته بإقامة الدلالة على صحة العلة، قال: وهذا أَولى من مطالبَته بإجرائها وطردها، لأنه إن أجرها وطردَها وارتكبَ ما ليسَ من مذهبه أيضاً في إجرائها حرصاً على تصحيحها ودَفعاً عن نفسه ونظره، فإنه لا يكون مكتفياً به في باب تعرف صحتها بذلك، والواجب أن يَثبتَ على المطالبة بإقامة الدلالة على تصحيحها أبداً، إلى أن ينتهيَ إلى المرتبة التي تقبح فيها المطالبة.

وكان يقول: إن المرتبةَ التي تسقط فيها المطالبة بلمَ؟ هي إذا جمعَ المسؤول بينَ الأصل والفَرع بعلة، وأرى وجهَ الشبه بينَهما وأظهرَ وجهَ تعلق الحكم بها، فإنه إذا أفكرَ السائلَ في ذلكَ ووجدَه مشبهاً لمَا شبهَ به قبحت المطالبة عند ذلك بلمَ؟ ووجبَ عليه المعارضة إن كانَ عندَه ما يعارضها به أو التسليم له، وإن وجدهما مختلفَين قالَ له: ما أنكرتَ أنهما مختلفان من وجه كذا وكذا؟

وكان يقول: إن الافتراقَ والاختلافَ إنما يؤثر إذا كانَ في موضع الجمع، لأنه لا ينكر أن يشبهَ شيئاً في حكم ويفارقَه في حكم آخر، وإنما المطلوب اشتباههما من حيث اشتبها، ويكون الطعن على ذلكَ الوجه من السائل إذا أرادَ أن يري افتراقَهما منه.

وكان يقول: إن العلةَ العقليةَ موجبةَ للحكم، لا يصح تبديل الحكم عليها، وإن الشريعةَ أمارات وعلامات، وليست بعلل على الحقيقة، إلا على معنى أنها دلالات، ولذلك لا يشترط فيها العكس وإن اشترطَ فيها الطرد والجريان.

وكان يقول: إن المجيبَ إذا بنى كلامَه على أصله، وزعمَ أنه لا يمكنه أن يدل على ما سئل عنه إلا بعدَ الرد إلى هذا الأصل والاستسلام له فيه أو منازعته ومطالبته بدلالة عليه ليبينَه عليه، فإن السائلَ في ذلك مخير. فإن أرادَ أن يسلمَ ذلك له فيريه أنه مع تسليمه أصلَه قادر على إفساد كلامه وإظهار ما ادعى عليه من المناقضة والاختلاط كان له ذلك، وإن شاءَ نازعَه في الأصل الذي يريد المجيب أن يبنيَ عليه ويطالبَه بالدلالة عليه.

فإذا أخذَ المجيب ليدل على صحة أصله الذي يبني عليه كلامَه في الفَرع الذي سئلَ لم يكن للسائل أن يقولَ له: لم نسألكَ عن ذلكَ فتدل عليه، وإنما سألتكَ عن غيره. فإن دامَ على ذلك في معاملته له كانَ ظالماً له، وكانَ بمنزلة مَن قال: أوصلني إلى آخر المَراقي من غير أن تمر بي على أولها وتقطعَها وتتجازَها، وذلك محال، فإذا صارَ كلامهما في ذلك الأصل الذي رد إليه وبنى عليه، لم يكن واحد منهما منتقلاً الانتقالَ الذي هو انقطاع، ولا خرجا عن حكم الجدل والنظر.

وكان يقول: إن الانتقالَ المذمومَ هو أن ينتقلَ عما ابتدأ به إلى ما لا يليق به وإلى ما لا يتعلق تصحيحه بتصحيحه، وسواء كان ذلكَ في المذهب أوفي الدلالة فإنه يكون انتقالاً مذموماً وانقطاعاً ممن يستعمله.

وكان يقول في انتقال إبراهيمَ ﷺ مع نمرود من ذكر الإحياء إلى ذكر الإتيان بالشمس من مغربها: إن ذلك من عَجز في فهم نمرود عما أرادَ إبراهيم ﷺ.

وقد ينتقل السائل والمجيب مثلَ هذا الانتقال، فلا يكون ذلك مذموماً؛ لأنه يرجع

عما يشكل على السائل أوعلى المجيب بنقصان فهمهما، إلى الذي يتضح ويتجلى ويسهل وقوفهما عليه، فيكون ذلك انقطاعاً ممن انتقلَ من أجله، ولا يكون انقطاعاً من فاعل هذا الانتقال.

وعلى هذا كانَ يبني الكلامَ في الفرق بينَ الانتقال المحمود والمذموم، والفصل بينَ ما يعد منه انقطاعاً وبينَ ما لا يعد، ويقول: إن كل ما تعلقَ ذكره بنصرة ما ابتدأ به أولاً سائلاً أو مجيباً، فتلك استقامة على حكم النظر واستمرار على رسم الجدل، إذ ليست الدلالة حرفاً ولا حروفاً ولا كلمةً ولا كلمات، بل يجب أن يتبعَ بعضها بعضاً حتى يصيرَ مجموع ذلك دلالةً وحجةً وآيةً وعلامةً نصحة قوله، فلا يذم مثل ذلكَ الانتقال، كذلكَ هذا الذي ذكرناه مما يضاهيه.

وكان يقول: إن السائلَ إذا سألَ خصمَه عن مسألة فزعمَ في جوابها أنها تحتمل وجوهاً، ورامَ أن يبينها لم يكن له أن يمنعَه من ذلك، ولا كان أيضاً لمجيب أن يقولَ له: سل سؤالاً لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، وإذا أخذَ المجيب يبين وجوهَ السؤال كان على السائل استماع ذلكَ كله، فإن وَجدَ في بعض الوجوه الذي يأتي بها ما قصدَ له وأرادَه، كان الوجه أن يقولَ له: هذا الوجه أردته وقصدته، اقصده بالجواب.

وكان يقول: إن تسليمَ الخصم للأصل الذي يسأل عن فروعه يقوم مقامَ الإقرار به، فبحسب ذلك يجب أن تكونَ معاملته، ولا يكون مسَلماً للأصل إلا وهو يريد إفسادَ الفَرع وإن صح الأصل، فأما إذا كانَ يسأل عن الفَرع ليفسدَه بفساد الأصل بأن يكونَ مسلماً للأصل، ولوسَلمَه لبطلَ سؤاله.

وكان يقول: ليس للخصم أن يحتج على خصمه بموافقته إياه، أوبإجماعه معه على نفس المقالة، إذا كان مخالفاً له في العلة، لأن كل واحد منهما يدفع صاحبَه أن يكونَ قائلاً بحقيقة المقالة ومنعها، وإن كان يقر بظاهر لفظها، فَهما في الحقيقة مختلفان.

وكان يقول: إن كل دليل دل على صحة حكم فهو دال على فساد ضده، وكذلك إذا دل على فساده دل على صحة ضده، والمراد بالضد ههنا الحكم والاعتقاد، وما لا يصح أن يجتمعا في الصحة والفساد.

وكان يقول: إن الدلالةَ والبَينةَ على المدعي المنكر، كما هي على المقر المثبت، لأن المنكرَ والمثبتَ يتفقان في أنهما يعتقدان أن قولَهما حق، وأنهما محقان ومخالفهما مبطل، وهذه دعوى، ولا بد أن يكونَ عليها حجة ودلالة.

قال: ولو لم يصح هذا لبَطلَت المطالَبات بالدلالة والحجَج، ولَأمكنَ كل خصم أن يزيلَ الحجةَ عن نفسه بأن يجعلَ دعواه انكاراً، فيزيلَ البينةَ عن نفسه، حتى إذا قالَ القائل بقدَم العالَم: لستُ أقول إنه قديم، ولكن أقول: ليسَ بحديث، فيخرجه مَخرجَ الإنكار فتسقط عنه الحجة، وعلى هذا يجب التكافؤ وسقوط الحجَج وتَقابل الدعاوى، وهذا باطل.

وكان يقول: إنه ممَا يجب أن يحكمَ معرفتَه ويثبتَ في علمه أن المسألةَ من جهة السائل إنما تكون لازمةً للمجيب إذا لم ترجع عليه بمثل ما أرادَ أن يلزمَه، وأن كل سؤال عادَ على صاحبه فساقط عن المجيب، لأنه كان يسأل نفسَه ويلزم ما يعترف بفساده، فأما إذا كانت المسألة ترجع عليهما جميعاً فليست لواحد منهما، إلا أن يكونَ رجوعها على أحدهما لا ينقض قولَه، فيكون بذلك بائناً من صاحبه. مثال ذلكَ قول القائل لصاحبه: أأَثبَت حجةَ العقل بالعقل أم بغيره؟ فله أن يقولَ: أوَ نَفيتَها بحجة العقل أوبغيرها؟ فإن كانَ المدعي لنفيها ساقطَ الكلامَ لأنه إن أثبتَ دعواه بها نقضَ ما بنى ورفعَ ما أوجبَ، وإن أثبتَ المثبت بحجته حجتَه به لم يناقض.

وكذلك قول القائل لصاحبه: ألستَ كنتَ تعتقد مذهباً وتحتج له، ثم تبينَ لك خطؤه فانتقلتَ عنه؟ فما يدريكَ لعل ما أنتَ عليه خطأ أيضاً؟ فله أن يقولَ لهذا السائل: إن ذلكَ عائد عليكَ في هذا السؤال ولازم لك مثله، لجواز أن تنتقلَ عنه وتطعنَ على ما تعتقد الآنَ. فإن لم يجوّز على نفسه الانتقالَ عن ذلكَ فلصاحبه مثله، وإن جوزَه وكانَ له ما يؤمنه من هذا الباب فكذلك حكم مَن سألَه.

وكان يقول: إن للخصم أن يعارضَ خصمَه بما هو باطل عنده إذا كانَ يدفعه بذلكَ عن قول باطل عندَه أيضاً، فأما إذا كانَ يدعوه إلى أن يقولَ قولاً قد امتنعَ منه قياساً على نظير قد اعتقدَه هو صحيح عنده، ولا يجوز أن يعارضَه إلا بقول هو حق عنده.

وكان يقول: إن قولَ المجيب: لوجازَ كذا جازَ كذا، كقول السائل: إذا جازَ كذا فلمَ لا يجوز كذا؟ غيرَ أن على المجيب ذكر العلة التي لها أجازَ ما أجازَ وأبطلَ ما أبطلَ، وليسَ ذلكَ على السائل.

وكان يقول: إن المجيبَ إذا سئلَ عن الفرق بينَ أمرَين فأبطلَ أحدَهما وصححَ الآخرَ، فلا بد لجوابه من أن يكونَ جامعاً لإبطال ما أبطلَه وتحقيق ما حققَه، ولا يجوز له أن يقتصرَ في جوابه على الإبطال دونَ التحقيق أو التحقيق دونَ الإبطال، لأنه لم يسأل عن أمر مفرد، وإنما سئلَ عن الأمرَين جميعاً.

وكان يقول: إن المعارضةَ نوع من السؤال، لأنكَ إذا أردتَ أن تجعلَها سؤالاً سَهلَ ذلك، مثلَ أن تقولَ لخصمك: رأيتَ مَن قالَ كذا لعلة كذا وامتنعَ من كذا، أَمصيب أم مخطئ؟ فأي الأمرَين قالَ طالَبَه بالدلالة عليه.

قال: وأما ذكر العلة عندَ المعارضة فقد يكون أصوبَ في بعض المواضع ويكون ذكره وتَركه سواء في بعضها، فأما الموضع الذي يكون فيه أصوب فهو إذا أردتَ أن تلزمَ خصمَكَ قولاً تذهب إليه أنتَ وتريد تصحيحَه قياساً على قول قد قالَ به يشبهه ويشاركه في علته عندك. فالأصوب ذكر العلة التي قد اشتركَ فيها القولان.

قال: والموضع الذي ذكر العلة وتركه سواء فهو الموضع الذي تريد فيه أن تدفعَ خصمَكَ عن قول يقول به هو خطأ عندَك، فَلَكَ أن تعارضَه بمثله وتَكلَه إلى ذكر ما يفرق بينَ القولَين ليريَه بعجزه عن ذلكَ أن خطأً ما اعتقدَه، كخطأ ما عورضَ به، لتكونَ الحجة آكد عليه إذ جَرَت مناقضته على لسانه.

وكان يقول: إن بينَ الاعتلال ودفع الإلزام فرقاً، وهو أن الاعتلالَ يجب أن يجري ويطردَ، وليس كذلكَ دَفع الإلزام، لأنه لا يجب أن يجريَ مثال ذلك، كقول مَن سألَنا في الجزء فقال: كيفَ يجوز أن يجمَعَ بينَ ما لا طولَ له وبينَ ما لا طولَ له فيكونان طويلاً، وكيف يعقل ذلك؟ فقلنا لهم: ليسَ هذا بمنكَر، بل هو كما قلتم إنه قد يصح أن يجمعَ بينَ ما لا يدل من الكلام وبينَ ما لا يدل فيدل، وكما يجمع بينَ ما ليسَ بمربع وبينَ ما ليسَ بمربع فيحدثَ

مربع، فإن قالوا: فإذا كانَ هذا هكذا فأَجيزوا أن يجمعَ بينَ ما لا لونَ له وبينَ ما لا لونَ له فيكونَان ملونـًا، فيقال لهم: إنّا لم نجعل ذلكَ علةً وأصلاً فيجبَ علينا إجراؤها، وإنما دفعنا علتكم وأفسدناها، وأرينا لما استَشنَعتموه وجهـًا لا تنكرونَه.

واعلم أنه كانَ يعتمد في أكثر أصوله في باب العلل أن العلةَ الواحدةَ لا يجوز أن تكونَ مركبةً من مَعنَيَين يصح وجود أحدهما مع عدم الحكم، وذلك كقول القائل: إنما كانَ الجسم متحركـًا لأنه مؤلف زائل، لأجل أنه قد يكون مؤلفـًا غيرَ زائل، بمثله كانَ ينكر قولَ مَن زعمَ من المعتزلة أن حد الجسم أنه طويل عريض عميق، لأن ذلك مجموع أوصاف قد يصح أن ينفردَ بعضها مع عدم الحكم، وهو أن يكونَ طويلاً عريضـًا.

وكان يقول: إن العلةَ العقليةَ لا بد أن تكونَ صفةً واحدةً، ولذلكَ كانَ ينكر قولَ مَن قال: إن العالمَ كانَ عالمـًا للعلم ولأنه حال فيه، أو كانَ عالمـًا للعلم وأنه عَرَض لأجل أنه قد يوجد أحد هذين المَعنَيين مع عدم الحكم، ولأجله كانَ ينكر أيضـًا قولَ مَن يقول: إنما جازَ أن يرى الشيء لحدوثه لأنه يتضمن وجوداً سَبَقَه وعدم، والعدم يستحيل أن يرى، فلا يُضم إلى الوجود الذي هو سبب التجويز.

وكان يقول: إن نوعَ الحكم إذا وجبَ لعلة عقلية فإنه لا يصح ثبوت مثل الحكم إلا لنوع تلكَ العلة. ولذلك كانَ يقول: إن العالمَ من حيث هو عالم فائدته واحدة وحكمه واحد، فيجب أن يكونَ موجبه معنىً واحداً وهو العلم في كل عالم، فلذلكَ أحالَ كونَ عالم لا يعلم.

وكان يقول: إنه لا ينكَر أن يكونَ للحكم الواحد دليلان وأكثرَ من ذلك، وإن كانَ ينكر أن يكونَ له علتان مختلفتان أومثلان، وذلكَ كحكم الحَدَث في المحدَثات على اختلافها هو حكم واحد، ثم إن دلالةَ حَدث الجسم غير دلالة حَدث العَرَض.

وكذلكَ في الشرع قد يَحرم الشيء بنص الكتاب ونص السنة، وقد يَحرم بالإجماع والقياس أيضـًا، فيكون ذلكَ أدلةً مختلفةً لحكم واحد.

وكانَ يقول: لا نَأبى أن يدل الدليل الواحد على مَدلولَين مختلفَين وأكثرَ، كالمعجزة هي دلالة صدق الرسول ﷺ، وهي دلالة على صانعها، ولا يصح مثل ذلك في العلة.

وكان يقول: إن العلةَ لا بد أن تكونَ معَ المَعلول، ولا يصح أن تتقدمَ عليه أو تتأخَرَ عنه، وإن الدلالةَ عليه قد تكون متأخرةً عنه أومتقدمةً عليه.

وكان يقول: من الواجب إذا حَكَمَ الحاكم لشيء أوعلى شيء بحكم لأجل علة فيه أن يحكمَ لكل ما فيه مثل تلكَ العلة بمثل ذلكَ الحكمَ، وإن اختلَفَت أحكامها في أشياءَ أُخَرَ، لأن اختلافَهما فيما اختلفا فيه لا يمنعهما من الاتفاق في العلة التي لها ولأجلها حكمَ لأحدهما بذلكَ الحكم، وذلكَ كنفي بقاء الحركة، فقيل: لمَ نَفيتَ بقاءَها؟ قال: لأنها موجودة، فقيل: فانف بقاءَ المتحرك أيضاً إذ هو موجود. فإن قال: لأن الجسمَ متحرك، والحركة لا يجوز عليها ذلك، قيلَ له: فهل مَنَعَه ذلكَ من أن يكونَ موجوداً؟ قال: لا، قيلَ له: فما ضر افتراقهما فيما افترقا فيه بعدَ أن اتَفقا في العلة وهي الوجود؟

وكان يقول: إن نوعَ العلل لا يصح أن توجدَ غيرَ موجبة للأحكام، ولا أن يوجدَ منها مثلان مع اختلاف حكمَيهما، وكانَ يأبى ذلكَ في العقل والشرع، وهو الذي يسميه أهل الجدل: تخصيصَ العلل.

وكان يقول: إذا أوجَبَت حكماً فلنفسها وحَدها أو لنفسها، وعدم الزيادة في الأمر الآخر، فإن كانَ لنفسها فنفسها موجودة مع عدم الحكم، وهذا يدفع هذا القولَ ولا يجوز أن يضَم إليها غيرها مما لا يؤثر في الحكم بانفراده، فيجعل معها علةً فيبطل أن يكونَ لنفسها ولغيرها.

ولذلكَ كانَ ينكر قولَ مَن قال: إن المتحركَ لنفسه كانَ متحركاً وللحركة. وكان يقول في باب الاستدلال بالشاهد على الغائب: إنه مما يجب أن يعلمَ في ذلك أنه ليسَ في الشاهد شيء يدل على وجود مثله في الغائب، وإنه لو وَجبَ ذلكَ لَوَجبَ إذا شاهدنا ناراً ووجدناها أن نقضيَ بأن في الغائب عنا ناراً لا مَحالةَ.

وكان يقول: إن الذي يدل على وجود شيء في الغائب هو ما يخالفه مما يتعلق به في البديهة، كتعلق المؤلف بمؤلف، والمصور بمصور، وتعلق الحادث بمَن أحدثَه.






فصل آخر

مما يتعلق بالكلام في الاستشهاد بالشاهد على الغائب

وهو ما ذكَره في رده على البَلخي في ما اعترَض به البلخي على ابن الريوندي، الذي زعمَ أنه أصلحَ غلطَ ابن الريوندي في أدب الجدل وهو ما قال فيه: «قالَ ابن الريوندي في **أدب الجدل**: إذا كانَ المتحرك متحركـًا للحركة فواجب القضاء أن كل متحرك متحرك بحركة.

وأنكرَ البلخي على ابن الريوندي في ذلك فقال: لو كانَ هذا واجبًا في المتحرك والحركة لَوجبَ مثل ذلك في العالِم والعلم، ولكن المتحركَ يُعلَم متحركـًا بأمر، ويعلَم أن له حركةً بأمر آخرَ، كالعالم الذي يعلَم عالمـًا بدليل، ثم يعلَم علمَه بعدَ ذلك بدليل آخر.

وأبى البلخي أن يقالَ: إن المتحركَ متحرك لعلة الحركة، والأسود أسود لعلة السواد، وقال: لو كانَ كذلكَ لم يَعلَم المتحركَ والأسودَ متحركـًا وأسودَ إلا مَن علمَ أن له حركةً وسواداً»[1].

وتكلمَ شيخنا أبوالحسن رحمه الله في ذلك وأنكرَ ما قالَه البلخي وصححَ ما قالَه ابن الريوندي، قال: ويقال للبخلي: لمَ زعمتَ أن المتحركَ إذا كانَ متحركـًا للحركة وجبَ أن لا يعلمَه متحركـًا إلا مَن عَلمَ الحركةَ؟ وما الفرق بينكَ وبينَ مَن قال: إنه إذا كانَ حقيقة الغيرَين أنه لا يستحيل وجود أحدهما مع عدم صاحبه، لم يَجز أن يعلمَ غيرَين مَن لا يجوز وجودَ أحدهما مع عدم صاحبه؟

فإن قال: هو كذلكَ، يقال له: فأَهل التثنية على كثرة عددهم لا يعلمونَ الظلامَ والنورَ غيرَين، فلا بد له من أن يقول: نعم، وإلا كانَ مناقضـًا، قيلَ له: ما أنكرتَ وإن كانَ المتحرك

---

(١) الذي وضعته بين قوسين يظهر أن ابن فُورَك نقله نصا من كتاب الأشعري، كما يُشعر بذلك سياق الكلام.

متحركاً لأن له حركة، والعالم عالماً لأن له علماً، فلا يجب أن يكونَ كل مَن علمَه عالماً متحركاً عَلمَ أن له علماً وحركةً؟

وقيل: إذا جازَ لك أن تمنعَ أهلَ التثنية والدهريةَ أنهم يعلمونَ تغايرَ الأجسام لأنَهم لا يجوزونَ عدمَ بعضها على كثرة عددهم، فما الفرق بينكَ وبينَ مَن قال: حقيقة العالِم والمتحرك منا أن له علماً وحركةً، ومَن نفى العلمَ والحركةَ من نافية الأعراض لا يعلمونَ في الدنيا علماً ولا متحركاً، وإن أخبرونا عن أنفسهم أنهم يعتقدونَ ذلكَ، كما زَعمتَ أن الدهريةَ والثنوية على كثرة عددهم لا يعلمونَ تغايرَ الأجسام، وإن أخبرونا أنفسَهم أنهم يعتقدونَ تغايرَها؟

وما الفرق بينَكَ وبينَ مَن زعمَ أن أصحابَ العلاف وهشام وعباد وكل مَن أثبتَ خلقَ الشيء غيرَه لا يعلمونَ أن الأجسامَ مخلوقة، لأنهم إنما يرجعونَ إلى إثبات خلق لها ولا يثبتونَها مخلوقةً لأنفسها من خالق لا أن لها خلقاً غيرَها؟ فما أنكرتَ أنهم لا يعلمونَها مخلوقةً مع نَفيهم لحقيقة المخلوق وإثباتهم لمَا ليسَ بحقيقة له كما قلنا في نافية الأعراض؟

قال: ويقال له: ما الفرق بينكَ وبينَ مَن قالَ: ولو كانَ حقيقة المتكلم مَن فَعَلَ الكلامَ، وحقيقة الجائر أنه مَن فَعلَ الجَورَ، لم يعلم الإنسان جائراً ولم يعتقده جائراً إلا مَن اعتقدَه للجَور فاعلاً، ولم يعلمه متكلماً ولم يعتقده متكلماً إلا مَن علمَه واعتقدَه للكلام فاعلاً؟ فإن زعمَ أن مَن خالفَه في أن الإنسانَ فاعل لا يعلمه جائراً ولا متكلماً لأنه لا يعتقده للجَور والكلام فاعلاً، وأن المثبتةَ لا يعتقدونَ فاعلين للجور، قيلَ له: ما الفصل بينكَ وبينَ مَن قال: ومَن لم يعلم الحركةَ لا يعلَم الجسمَ متحركاً ولا يعتقده متحركاً؟ فإن قال: هذا مكابَرة، قيلَ له: وما قلتَه مباهتة.

وإن قالوا: إن مَن يثبت خلقَ الشيء غيرَه يعلمونَ الجسمَ خَلقاً ويجهلونَ أنه يستحق التسميةَ بذلك، قيلَ له: ما الفرق بينكَ وبينَ مَن قالَ إن مَن نفى الحركات يعلمونَ الحركةَ من حيث علموا الجسمَ متحركاً وإن جهلوا أن الحركةَ غيره؟ فإن قالوا: كيفَ يعلمونَ الحركةَ ويعتقدونَ أنه لا حركة؟ قيلَ لهم: وكيفَ يعلم مَن زعمَ أن خلقَ الجسم غير الجسم خلقاً،



وهو يعتقد أنه ليس بخَلق وأن الخلقَ غيره؟

وقيلَ لهم إذا منعوا القضاءَ بدلالة الشاهد على أن لا متحركَ في الغائب إلا بحركة: ما الذي يؤمنكم من وجود أسودَ في الغائب لعينه لا لسواد غيره؟ وساكن في الغائب لعينه لا لسكون غيره؟ فإن قالوا: لأنا لم نجد طريقاً إلى أسودَ في الغائب إلا وذلكَ طريق إلى وجود سواد ولم نجد طريقاً إلى وجود ساكن في الغائب إلا وذلكَ طريق إلى وجود سكون. قيلَ لهم: وما الطريق إلى وجود أسودَ وساكن في الغائب؟ أهو أنّا وجدنَا أجساماً سوداً وأجساماً ساكنةً، فوجبَ من أجل ذلكَ أن نقضيَ على وجود أجسام في الغائب ساكنةً وسوداً؟ فإن قالوا: نعم، دخلوا في قول مَن قال من الملحدين: إذا شاهدنا أجساماً بعدَها أجسام قضينا على أنه لا جسمَ إلا وبعدَه جسم.

وقيلَ لهم: إذا وجبَ أن نقضيَ بالأجسام الساكنة السود على وجود أجسام في الغائب ساكنة سود وليس الأجسام المشاهدَة علةً في وجود الأجسام الغائبة، فما أنكرتم أنه أحرى وأَولى أن نقضيَ على أن الساكنَ الأسودَ في الغائب لا يكون أسودَ وساكناً إلا بسكون وسواد لأنه فيما بَينَنا كذلك؟ وإذا وجبَ ذلكَ وجبَ أن لا يكونَ العالِم في الغائب عالماً إلا بعلم لأنه فيما بَينَنا كذلك. وإن قالوا: ليسَ الذي يعلم به وجود الأجسام ساكنةً سوداً في الغائب أنا وجدنا ذلكَ في الشاهد، قيلَ لهم: فما الذي به يعلم أن أجساماً ساكنةً سوداً في الغائب؟ فإن قالوا: الخبر، قيلَ لهم: ليسَ كل مخبر يخبر عن جسم أسودَ ساكن يخبر عن سكونه وسواده، لأن نفاةَ الأعراض إذا أَخبَروا عن جسم أسودَ وساكن لا يخبرونَ أن له سواداً وسكوناً، وليسَ يخلو المخبر أن الأجسامَ الساكنةَ السودَ التي شاهدَها في الغائب ساكنةً سوداً لسكون وسواد من أن يكونَ يخبر عن مشاهدته أوعن استدلاله، فإن كان يخبر عن مشاهدته فتحصيل هذا الكلام أنا لم نشاهد جسماً أسودَ ساكناً لا بسكون ولا سواد، ولا أَخبَرَنا عن ذلكَ مخبر يخبر عن مشاهدته إلا أخبَرَنا عن السواد والسكون. فما الذي يؤمن من وجود أجسام ساكنة سود لا بسكون وسواد لم تشاهدوها، ولا شاهدَها مَن أخبركم عنها ومَن رأيتموه؟ وما الذي يمنع من ذلكَ فيما يكون أوفيما قد كان؟

قال: ويقال لهم: ما الفصل بينكم وبينَ مَن قال: لم نجد طريقاً إلى عالم في الغائب إلا كانَ طريقاً إلى العلم فاستحالَ بذلك وجود عالم لا بعلم في الغائب؟ فإن قالوا: الطريق إلى عالم في الغائب الأفعال المحكمة، والطريق إلى إثبات العلم جواز أن يكونَ مرةً عالماً ومرةً غيرَ عالم، يقال لهم: إذا لم يكن الطريق إلى وجود علم الإنسان الأفعال الحَكيمة، فما أنكرتم أن لا تكونَ الأفعال الحكيمة طريقاً إلى إثبات القضاء على عالم في الغائب، فإن قالوا: لو لم يكن طريقاً إلى إثبات عالِم لجازَ أن يحوكَ الديباجَ بالتصاوير منا مَن ليسَ بعالِم ومَن هو جاهل بالحياكة، فإن قالوا: لو كانَ الفعل دليلاً على العلم لكانَ يدل على أنه غير عالم، قيل لهم: ما الفرق بينكم وبينَ مَن قال: ولو كانَ ذلك دليلاً على العالِم أنه عالم لكانَ يدل على أنه متغاير؟

ثم قال شيخنا أبوالحسن رحمَه الله فيما رد على البلخي في هذا الباب: ويقال له في قوله: لو كانَت العلة الموجبة لتحركه هي وجود الحركة فيه دونَ غيره، ما جازَ أن يَعرفَ الجسمَ متحركاً مَن لا يعلم أن فيه حركةً، حدثنا هل تزعم أن حقيقةَ الفعل أن يكونَ واقعاً من فاعل فعَلَه أم ليسَ ذلك حقيقته؟ فإن زعمَ أن حقيقتَه أن يكونَ واقعاً من فاعل فعَلَه، وأن لا يكونَ أحد لا يعتقد لشيء فاعلاً يعتقده فعلاً ولا يعلمه فاعلاً، ففي ذلك ما يوجب أن يكون ثمامة وشيعته الذينَ لا يثبتونَ للمتولدات فاعلاً لا يعلمونَ المتولدات أفعالاً، ولا يعتقدونَها حوادثَ إذ كانوا لا يعتقدونَ لها فاعلاً. ويجب أن يكونَ مَن استدل على حدوث الجسم بأنه لم يسبق الحوادثَ غيرَ عالم بحدَثه ما لم يَعلم أن فاعلاً فَعَلَه ومحدثاً أحدثَه، وفي ذلك ما يوجب أن الإنسانَ لا يعرف حدوثَ الجسم وإن استدل على حدوث أعراضه وأنه لم يسبق الحوادثَ. وفي وجودنا أنفسنا لما نظرنا في حدوث الجسم معتقدينَ لحدوثه أولاً ثم مستدلينَ على حدوثه ثانياً ما يقضي على بطلانَ قول مَن قال: إن الجسمَ لا يعلم حدوثه قبلَ أن يعلَمَ أن له محدثاً، وإنما ننظر في إثبات الفاعل بعدَ وقوع العلم بأن الجسمَ فعل، ثم نستدل به على فاعل فَعَلَه، وفي ذلك تثبيت أن العلمَ بأن الجسمَ فعل يتقدم العلمَ بأن له فاعلاً.

قال: وإن زعمَ أن الفعلَ ليس حقيقته أن له فاعلاً ولا حقيقة الفاعل أن له فعلاً، قيلَ له:

فكذلكَ ما أنكرتَ أن العلمَ بأن زيداً متحرك، يقع باضطرار إذا شوهدَ متحركـاً، وأن يكونَ النافون للأعراض يعلمونَ الجسمَ متحركـاً باضطرار، وعلمهم بذلكَ علم بحركته، وإن لم يعلموا حركةَ غيره. كما أن مَن شاهدَ الخطرَ في لحية الإنسان، وهو لا يعلم أن في اللحية خطراً غيرَها، يعلم الخطرَ ضرورةً، وإن توهمَ أنه ليس بغير اللحية؟

وإن قال: كيفَ يجوز أن يكونوا عالمينَ بالحركة وهم ينبهونَ عليها، ولا يعلمونَ أنهم قد علموها، والعالم بالشيء لا يجوز أن ينبهَ عليه فلا يعلم أنه يعلمه؟ ». قيل له: وكيفَ يجوز أن تكونَ السوفسطائية تعلم حقائقَ المشاهدات ضرورةً وهي تنبه على أنها قد علمَت ذلك ولا تعلم أنها علمته، والعالم بالشيء لا يجوز أن ينبهَ على أنه يعلمه، فلا يعلم أنه يعلمه؟

قالَ شيخنا أبو الحسن رحمَه الله في هذا الباب: وزعمَ البلخي أن معنى أن الجسمَ جسم أنه طويل عريض عميق محتمل للتأليف والتغيير والزيادة والنقصان وأنه ذاهب في الجهات، ثم ناقضَ كلامَه في العالم لأنه إذا فسدَ أن تكونَ حقيقة العالِم أن له علمـاً بأنه يعتقده عالمـاً مَن لا يعتقد له علمـاً، فلمَ لا يفسد أن تكونَ حقيقة الجسم أنه طويل عريض عميق ذاهب في الجهات محتمل للزيادة والنقصان لأنه قد يعتقده جسمـاً مَن لا يعتقده كذلك، كنحو الجسمية الذينَ يعتقدونَ الباريَ سبحانَه جسمـاً غيرَ مؤتلف ولا محتمل للزيادة والنقصان والتغير؟ فإن فسدَ هذا فسدَ أن تكونَ حقيقة العالم أن له علمـاً، لأنه يعتقده عالمـاً مَن لا يعتقد له علمـاً، وبطلَ قوله هذا في تحقيق الجسم به.

فإن قال: إن مَن لم يعتقد طويلاً عريضـاً عميقـاً محتملاً للزيادة والنقصان والتغير لم يعتقده جسمـاً، قيلَ له: ما الفرق بينكَ وبينَ مَن قالَ: مَن لم يعتقد للشيء علمـاً لم يعتقده عالمـاً. فإن قال: هذه مكابَرة، قيل: وما قلتَه مثله، لأنا نجد الجسمة يعتقدونَ الباريَ سبحانَه جسمـاً ولا يعتقدونَه طويلاً عريضـاً عميقـاً، ونجد مَن يثبت الجزءَ الذي لا يتجزأ يعتقدونَه جسمـاً ولا يعتقدونَه طويلاً عريضـاً عميقـاً مجتمعـاً.

وحكى عن البلخي أنه قال: إذا لم نجد دليلاً يدل على متحرك إلا وهو دليل على أنه زائل قضينا من أجل ذلكَ على أن حقيقةَ المتحرك أنه زائل. قال: فيقال له لمَ زعمتَ



أنكَ إذا لم تجد على ذلك دليلاً ولم يقم عندكَ دليل على متحرك إلا قامَ مثله على أنه زائل، وجبَ من أجل أن ذلك لم تجده أن تقضيَ أنه لا دليلَ على ذلك؟ وكيفَ يكون قولك: لم أجد دليلاً عليه، حجةً على خصمك في تصحيح قولك؟ وما الفرق بينكَ وبينَ مَن قال: لم أجد دليلاً على بطلان قول مَن ثبتَ متحركـًا لا زائلاً فبطلَ بذلك أن تكونَ حقيقة المتحرك أنه زائل؟ وما الفرق بينكَ وبينَ مَن قال: لم أجد دليلاً على عالم إلا وجدته دليلاً على العلم ولا قامَت عليه دلالة إلا قامَت على أن له علمـًا، فقضيتَ على أن حقيقةَ العالم أن له علمـًا؟

وما الفرق بينكَ وبينَ مَن عَكسَ عليكَ قولَكَ فزعمَ أن الطريقَ إلى أن للشيء علمـًا ظهور الأفعال الحكيمة منه، وليس ذلك هو الطريق إلى أنه عالم، وادعى أنه قد وجدَ طريقـًا إلى إثبات علم لمَن لم يجد طريقـًا إلى أنه عالم، لأن الطريقَ إلى أنه عالم جواز الجهل عليه، والطريق إلى أن له علمـًا ظهور الأفعال الحكيمة منه على قلب ما قلتَه وعَكَسَه؟







فصل آخر



وكان يقول فيما يعلم أنه انقطاع المنقطع: إن ذلك يعرف من سبعة أوجه؛ أحدها أن يعتل بعلة لا يجريها في معلولها، قال: وهو كقول القائل: فرس جواد؛ لأنه استحضَرَه فَرسخَين فلم يَعثر. فقالَ له: أرأيتَ كل فرس استحضرتَه فرسخَين فلم يَعثر فهو جواد؟ فإن قال: نعم، أجرى علتَه، وإن قال: لا، نَقَضَها.

والوجه الثاني أن ينقضَ ببعض كلامه بعضاً، وهو كقول المجوس: لم يخلق الله تعالى الشر، فلما قيلَ لهم: فمَن خلقَ إبليسَ الذي هو أعظم الشرور؟ قالوا: الله تعالى، فنقضوا ببعض كلامهم بعضاً.

والوجه الثالث أن يؤديَ كلام الإنسان إلى المحال حتى يلزمَه أن يكونَ الجسم قائماً قاعداً في حال، والنار حارة باردة في حال، ويجيب إلى ذلك.

والوجه الرابع أن يسكتَ عجزاً.

والوجه الخامس أن يجيبَ بشيء، فإذا طولبَ فيه تَرَكَه وانتقلَ إلى غيره، وكذلكَ حكم السائل إذا انتقلَ على هذا الوجه، وقد بينا وجوهَ الانتقال وما يعد انقطاعاً وما لا يعد.

والوجه السادس أن يقولَ قولاً فيلزَم أن يقولَ بمثله، فلا يركب ما طولبَ به ولا يأتي بالفصل بينَ قوله وبينَ ما عورضَ به.

والوجه السابع أن يسألَ عن الشيء فيجيب عن غيره.

وجملة معنى الانقطاع ظهور العجز عن نصرة ما ابتدأ به سائلاً أو مجيباً، فعلى أي وجه ظهرَ عَجزه من هذه الوجوه كانَ منقطعاً في حكم الجدل.






فصل

في آداب الجدل

اعلم أنَ ما نريد أن نذكرَه في هذا الباب مما قد دل عليه كلام شيخنا أبي الحسن رحمَه الله في كتبه متفرقـًا، وإن جمعناه ههنا على اختصار.

فمن ذلك أن أولَ ما يجب فيه تقديم التقرب إلى الله ﷻ، ومجانبة الرياء والمباهاة والمَحك واللجاج والتكسب، وأن يجريَ في ذلك مجرى المؤتمر لمَا أمرَه الله تعالى به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعلمَ أنه لولا التقرب إلى الله تعالى بالجدل والمناظرة، والمصير بها إلى عبادته وأداء فرائضه، والطمع في ثوابه، والحذر من عقابه، ما كان لها معنىً إلا التكسب أواللجاج أو السرور بالظفَر بالخصم والغَلَبة له، وهما اللذان يشارك فيهما سائر الحيوان كفحولة الإبل والكباش والديَكة. فإذا أَشعَرَ المناظر هذا الذي قلنا نفسَه عندَ ابتدائه في المناظرة، وقدّمَ حمدَ الله والصلاةَ على النبي ﷺ، والرغبة إليه في المعرفة والتأييد والتوفيق والعصمة، إمَا بأن يعلنَ ذلكَ أو يُسره، فعلى ذلكَ مضى السلَف الصالح رضوان الله عليهم.

ثم يجب بعدَ ذلكَ تجنب الحدة والضجَر والغضب والإفراط في رفع الصوت، وتَرك القلق في المجلس، وترك تحريك الأعضاء والرمي باليدَين، وأن يكونَ وادعـًا ساكنـًا متئداً، ويحذرَ كل الحذر حسنَ الظن بمَن يحضر في توهمه أنه معه، وأنه مستحسن لمَا يكون فيه، لأنه قد يقف على خلافه من بعض مَن يحضر المجلسَ، فتنحل قواه، وينسى كثيراً مما يحتاج إليه، وإذا قصدَ فيما يقوله التقربَ إلى الله تعالى، ولم يَلتَفت إلى محبة الذينَ بحضرته خالَفوه أو وافقوه، كفيَ المؤونةَ ومضى على نيته واجتمعَ له ذهنه.

ويجب أن يحذرَ الكلامَ في مجالس الخوف؛ فإنه يذهل العقلَ ويشغله بحراسة الروح عن حراسة المذهب، وكذلكَ يحذر الكلامَ في مجالس الصدور الذين شأنهم التلهي بما يسمعون، ولا يسوونَ بينَ الخصمين في الإقبال عليهما والاستماع منهما، فإن جميعَ ذلك

إما سَخَف واحتمال ذل، وإما مهيج للغضب، مورث[١] للغم.

ويجب أن يحذرَ استصغارَ الخصم والاستهزاءَ به كائناً مَن كان فإنه إن كانَ رجلاً يجب في الدين كلامه ومناظرته، فيجب أن يكلمَه كلامَ نظير، أو رجلا لا يستحق ذلكَ فلا وجهَ لمكالمَته، ومتى استخفَفتَ به لم تتحرز ولم يجتمع ذهنكَ ولا تكون آمناً أن يتفقَ عليكَ ما لا يمكنكَ أن تدفعَه عن نفسك.

والواجب أيضاً أن تُرتبَ كل مَن تناظره وتضعَ كل طبقة مَوضعَها، وتميزَ بينَ مناظرة الأكفاء والأستاذينَ، ومناظرة المبتدئينَ والمسترشدينَ، وأن تتحرزَ من المتعنت كل التحرز وتضايقَه بكل ما يمكن من المضايقة، وتلحقَ به كل ما يلحق من شنعة، وتُساهلَ المسترشدَ وتصبرَ له وتمكنَه من الاستقصاء والتفهم.

ومما يجب في أدب الجدل أن تصبرَ للسائل إذا كنتَ مجيباً حتى يفرغَ من سؤاله مُحالاً كانَ أو صحيحاً، وأن تصبرَ للمجيب كائناً مَن كانَ حتى يفرغَ من جوابه، وإن كانَ كالوسواس الذي لا يفهَم أيضاً، وأن يكونَ إفساده له وطعنه عليه بعدَ استيفائه واستماعه إلى آخره.

فإن اعترضَ السائل في جوابه، أوالمجيب في سؤاله، قبلَ الفراغ منه وَعَظَه واحتملَه، فإن لج قَطعَ مكالمتَه ولا يلتفت إلى حكم مَن يحكم عليه من انقطاع أو عجز ممن لا يفهم.

ومن آداب الجدل أيضاً الإقبال على خصمكَ بوجهك، وترك الإعراض عنه، وإن استعملَه الخصم فالوجه وَعظه مرةً أو مرتَين، فإن لج في ذلكَ تركَ مناظرَتَه.

ويجب أن لا يغفلَ عن توقيف خصمه على مناقضته، وإن كانَت منه وعلى زلَله ورجوعه فيما يعطي وإعطائه ما منعَ، إلا أن يكونَ ذلك لسَبق اللسان واللفظ فيما لا يَخلو منه.

فإذا أَعياكَ السؤال والطعن فتدبر وتفكَر وانظر إلى كلام الخصم، فإن كانَ صحيحاً فليسَ إلا التسليم؛ فإن الأَنَفةَ من قَبول الحق إذا وَرَدَ جهل وباطل، وإن كانَ مما يقع في مثله الاختلاف فالزم المطالبةَ بالبرهان، وانظر ورودَ الخواطر في خلال ذلك باتساع ما ضاقَ،

---

(١) في المخطوطات الثلاث كلمة غير واضحة، وربما تكون كما أثبتُّها.

فإنه لن يعدمَها مريد الحق، القاصد إلى الإنصاف، من هذه الفصول التي ذكرناها في ذكر آداب المناظرينَ.

فأما ما يجب أن يستعملَه الناظر في المذهب، التارك للتقليد الراغب عنه، إذا خطرَ فعليه النظر أن يبتدئَ بالنظر في الأصول قبلَ الفروع، وأن لا يجاوزَها إلا بعدَ إحكامها، ولا يعتمدَ على اجتماع أهل مذهبه على صحة أصولهم، لأن الأصولَ لا تَعدوا أن تكونَ صحيحةً أو فاسدةً، فإن كانَت فاسدةً فاشتغاله بذلكَ يضر، وإن كانَت صحيحةً لم يمكنه تعرفها إلا بعدَ معرفة علَلها ووجوه أدلتها، لأنه إذا لقيَ الخصومَ فدلوا على فساد فروع دينه بفساد أصله تبلدَ لجهله بعلل الأصول وأدلته واطراد علَله فيه والباني على أصل لا يعلمه مَغرور.

ومَن زعمَ من أهل التقليد أنه لا يجب أن يستعملَ ذلك خوفاً من دخول الحَيرة عليه عندَ النظر في الأصول، فقد أباحَ لأولاد اليهود والنصارى والكَفَرَة أن يَثبتوا على دينهم ولا يتدبروا ولا يميزوا، وهذا إباحة للكفر.

واعلم أنه لا بد أن يكونَ في الأصول أصل صحيح لا يحتاج إلى الإشفاق على مَن نظرَ فيها واستقصى ذلك، وأصول أهل الحق صحيحة وحجَج ملتنا واضحة، فالنظر فيها والتعقب لها يزيد المتعقبَ لها علماً بصحتها وسروراً باعتقادها، ولأن اعتقادَ الأصول بتقليد يبطل ثوابَه، إذ لا ثوابَ لمَن ليس بعارف، واعتقادها بعدَ المعرفة بحقيقتها يوجب ثوابَها، ولا يجب الامتناع من الصواب للإشفاق من العوارض الخطأ؛ لأن ذلك يعجل الخطأ.

وذلكَ كما لا ينبغي أن يتمسكَ بالصغير من الخطأ خوفاً من كبيره، فكذلك النظر في الأصول لوكانَ يورث الحَيرةَ لكانَ النظر في الفروع كذلكَ أيضاً.

فإن قالوا: الفروع قد وقعَ الخلاف فيها، فلا بد لمَن أرادَ معرفَتَها من النظر والبحث، قيل: أَوَيورَث ذلك قبلَ النظر أو بعدَه؟ فإن قال: يورث ذلك قبلَ النظر، قيلَ مثله في النظر في الأصول، وإذا كانَ طريق معرفة الفروع النظر فكذلكَ طريق معرفة الأصول، وإذا كان طريق معرفتها النظر لم يعرفها مَن لم ينظر.

ومما يجب في حكم النظر أن يبتدئَ الناظر بالنظر في العقليات لأنها الأصل، والسمعيات



فَرع، والأصل أول والفَرع ثان، والواجب إحكام الأول قبلَ الثاني، فإذا فرغَ مما يوجبه العقل عَرَضَ ما حصلَ له على السمع، فإن رأى في ظاهره ما يدل على موافَقته فذاك الذي يريد، وإن لم يتسق ذلك في ظاهره لمشابهته لغيره فليعلم أن باطنَه موافق له، وأن ذلكَ لتقصير وَقَعَ في معرفته، ثم يطلب ذلكَ برده إلى المحكَم.

وإنما وجبَ ذلك في السمع دونَ العقل لأجل أن السمعَ ظاهر وباطن، وفيه محكَم ومتشابه، وخاص وعام، وصور تحتمل العمومَ والخصوصَ، وناسخ ومنسوخ، وحقيقة ومَجاز، والعقل لا يَجوز عليه شيء من ذلك، وليس من ورائه ما يقضي عليه، ويوضح عن حقيقته.

وينبغي للناظر أيضـًا أن يحذرَ الضجرَ والإياسَ، فإنهما يدعوان إلى اعتقاد لما ترد به الخواطر عليه في حالهما، وإن كانت باطلاً، وأن لا يتسارعَ إلى الاعتقاد إلا بعدَ التثبت والبيان، وأن لا يستكرهَ نفسه في حال الملل على إدامة النظر، ولكن يجمها في حال ملَلها، ويستعملها في حال راحتها ونشاطها، فإن الملَلَ آفة تَحول بين المرء وبينَ استيفاء ما يجب له وعليه، والراحة تزيد في القوة والنشاط، وتعين على بلوغ المطلوب.

و يجب أيضـًا أن يفصلَ بينَ اليقين وغالب الظن، والاحتجاج والتقريب، وأن يلزمَ التوقفَ عن القطع ما دامَ في غَلَبة الظن، ويتعرفَ السببَ الذي حققَ المذهبَ على قلبه، فإن كانَ يوازي الحجةَ والبرهانَ استتم النظرَ ليفضيَ بتمامه إلى اليقين، وإن كان إلفـًا أو عادةً اطرَحَه ولم يلتفت إليه، وحملَه على ما يعتمد عليه في أمر القطع على ما قد عرفَه والتوقف عما لا يعرفه، وأن لا يستطيلَ مدةَ الوقوف فيقطعَ لأجل ذلك على ما لم ينكشف له.

ومما ينبغي له أيضـًا أن لا يغتر بحلاوة عبارة المبطل، وأن لا يثبطَه عن الحق سوء عبارة المحق، والطريق إلى التخلص من ذلك عَرض معانيها على النفس ليفصلَ بينَ حقها وباطلها من دون العبارات.

وينبغي أن لا يجعلَ ضعفَ المحق فيما أضافَ إلى حقه من الباطل دليلاً على فساد سائر أقاويله، ولا قوةَ المبطل في أكثر أقاويله شاهداً على صوابه في جميع اعتقاداته.

بل يجب عليه أن يعتبرَ كل واحد من الفريقَين باعتبار محدد، وأن لا يجعلَ غلطَ

أحدهما في عشرينَ مذهبًا مؤيسًا من صوابه في مذهب واحد.

وأما ما ذهبَ إليه بعضهم من نهي المبتدئ عن تعرف علل المخالفينَ فخطأ، لأن ذلك يوهمهم ضعفَ الحق وقوةَ الباطل، وكل مَن لم يعرف عللَ مخالفيه لم تَقو معرفته بحقيقة قوله، ومتى عرفَها عرفَ ما يفسدها، والذي يفسدها مصحح لقوله لأن المذهبَ لا يفسد إلا بحجة تفسده، وما أفسدَه يصحح ضده.

ولولا أن ذلكَ كذلكَ لبطلَت الحقائق، وهذا باطل. وإنما يجب أن ينظرَ في علل القولَين المختلفَين وأن يختارَ ما يؤديه النظر إلى صحته، ولا ينفرد بالنظر في أحد المذهبَين، والمبادرة إلى اعتقاده قبلَ استتمام النظر والتأمل، وعن تجاوز الأصول قبلَ إحكامها.

وقولهم: إنما ننهاه في ابتداء أمره عن النظر في عللَ المخالفينَ لخوف الحَيرة عليه، خطأ، لأنه إن كانَت قوة علل المخالفينَ وضعف علله تؤثر في ذلكَ فكفى بهذا ضعفًا، وإذا كانَ في علل الحق قوة، وفي شبَه الباطل ضعف، فنظره في ذلكَ مما يزيد في معرفته إذا لَزمَ القصدَ وتركَ العَجَلةَ، ولَزمَ الجزمَ وتركَ التواني، فإذا سمعَ غوامضَ علل المخالفينَ قابلَها بغوامض علل المخالفينَ واستوفى النظرَ فيها لتبيين حقه من باطله.

وإن قالوا: مَن نظرَ في علل مخالفيه قبلَ قوة معرفته بالحق وعلَله، فهو كرجل لقيَ العدوبغير سلاح أوبسلاح ضعيف.

قيل: ولا سواء، لأن الذي يلقى العدولا يَسلَم منه إلا بممانعته، والممانعة بغير سلاح ممتنعة، والذي يلقى مخالفيه فيسبق إلى اعتقاد قولهم قبلَ النظر فيه والتأمل له فقد أُتيَ من قبَل نفسه.

فإن قالوا: المبطل إذا تابعَ بينَ الحجج وإيراد الشبَه القوية، اضطر المستمعَ إلى اعتقاد قوله. قيلَ: إنه إذا قيلَ له إن للمبطلينَ شبهًا قويةً تنحل عندَ قصدها بالحجَج عليها وتَضمَحل، فيجب أن لا يغتر بما يستمع منهم دونَ لقاء المحقينَ، وسَبر ما عندَهم، مما يمنعهم من السبق إلى اعتقاد ذلك.








فصل

في ذكر آفات النظر

قالَ بعض أهل النظر في ذلكَ كلامـًا جامعـًا، حكيناه على وجهه مما لا نخالفه فيه.

قال: اعلم أن للنظر آفات كثيرةً، يحتاج الناظر إلى حفظ نفسه منها. فمن ذلك أن يكونَ لقومه مذهب قد شهروا به، فتميل نفسه إليه عَصبيةً، فيجب أن يكشفَ له النظر عن صحته وفساد ما خالفَه، ومتى مالَت النفس إلى أحد المذهبَين بضرب منَ المَيل استكثرَ قليلَه، واستقل كثيرَ ضده على قدر مَيله، وذلك يضر به ضرراً بينـًا، ولا يسلم منه إلا بالتفقد الشديد والتأمل الشافي.

ومنه أن يكونَ لآخَرينَ كسب أو جاه أو جواز قول أفضلَ على مَن مالَ إليها، ومعونة له، فيكون ذلك مميلاً إليهم، جارّا إلى قولهم.

ومنها أن يكونَ لبعضهم صناعة، فيشاركَه فيها الناظر، فتكون المشاكلة التي بينَهما في تلكَ الصناعة مميلةً له نحوَه.

ومنها أن يكونَ الناظر سَبَقَ إلى بعض الرؤساء، فاستمعَ منه قبلَ استماعه من غيره، واستمالَه ذلكَ الرئيس بالإقبال عليه والاستماع لحديثه والعناية به والتفقد له والمَسألة عن أخباره والمسارعة إلى قضاء حقوقه وحاجاته والوصف لفطنته وحسن فهمه، فصار بذلك [جامدا][1]، ومع ذلك فليسَ يجب أن يجعلَ الناظر ما يتفق له من هذه الأمور علامةً لصحة أو فساد، ولا أن يخرجَ عن ما يجد عليه أباه وسَلَفَه وما قد نشأَ عليه، ويحكمَ أنه باطل يجب أن ينتقلَ عنه. فإن هذه المعاني ربما اتفقَ أن تكونَ في محق، كما أنها قد تكون في مبطل، وقد

(١) يوجد فراغ وانقطاع في الكلمة في المخطوطات الثلاث. وفي هامش نسخة فاتح كتب: «وقعَ في أصل النسخة بين لفظ «جا» وبين لفظ «مجدا» بياضـًا فأنا (كلمة غير واضحة؟؟)، فليتأمل»، قلت وقد اخترت كلمة: «جامدا» اجتهادا مني.

يتفق أن ينشؤ الناشئَ على حق، وأن يكونَ سَلَفه وكبراؤه هم المحقونَ دونَ غيرهم.

وإنما مدار الأمر على العدل في النظر، وعلى التثبت وتَرك العَجَلة والتحرز عن الإعجاب بالخاطر والعمل على ما سبقَ إلى القلب وتستحقه الطبائع، ومع ذلك كله فالتوكل على الله تعالى والرغبة إليه في التوفيق والعصمة، وَليَتق الله تعالى من أن يطلقَ جوابًا من غير تثبت لاستحيائه من التثبت والتوقف ثم يتعقبه فيجده خطأً، أن يمر عليه ويحتج له، ويلجَ فيه كراهةً للإقرار بالخطأ، وَليَعلَم أن رجوعَه إلى الحق أَولى من التمادي في الباطل.

وحكيَ عن بعض الفلاسفة كلام أنه قال: الصناعة طويلة، والعمر قصير، والحكم عسير، والتجربة خطيرة.

وعن بعضهم أنه قال: أسباب خطإ القضية قصر زمان الروية، وقد أمرَ الله تعالى بالتفكر والتدبر والتأمل، وذلكَ لا يكون إلا في زمان ومدة.

والواجب تركُ مناظرة الماجن، ومَن ليسَ من شأنه التبين والتبيين، وإنما يريد المغالبةَ، وأن يقال: قد أجابَ وقَطَعَ خصمَه، فلا يبالي ما صَنعَ، وعلى ماذا أقدمَ. والمناظر له لا يحصل بمناظرَته دينًا ولا دنيا، والواجب تَرك مناظرَته، والحذر من مكالمَته.

وحكيَ عن بعضهم أنه قال: ربما أبطأَ بالمتعلم سوء عبارة المعبر وسياسة المعلم، ومَن أرادَ أن يكونَ متكلمًا حقا، ولاسم الكلام مستحقا، فليتكلف روايةَ الاختلال[1]، وسماعَ العلل، واستقصاءَ البرهانات، فإن ذلكَ إذا اجتمعَ في القلب واختمرَ في الصدر فتحَ الأبوابَ، وحكيَ عن الحنفي وسهل المتوعر[2]: وأن يكونَ أول شهودكَ على دعواكَ العيان الطاهر، والخبر القاهر، ثم لا تنتقل إلى المرتبة الثانية حتى تقررَ الأولى، إلى أن تبلغَ الغايةَ وتأتي على النهاية، وأن لا تغتنم غرةَ السائل ولا المجيب، وبالله التوفيق.



(١) مخطوطة فاتح: الاختلاف.

(٢) كذا في المخطوطات الثلاث، ولعلها: المتورِّع.







فصل

في إبانة خطإ ما أَودَعَه محمد بن مطرف الضبي الإسترابادي كتابَه الذي وضعَه لهذا الشأن

اعلم أنه قد انتشرَ هذا الكتاب في البلدان، ووجدنا المتفقهةَ ومَن لا يرجع في معرفة الأصول إلى كثير علم بها يعتمد ذلك ويغتر بما فيه، ويتوهم أن جميعَ ما ذكَرَه موافق لأصولنا، وأن كل ذلك كما حكاه عن شيخنا أبي الحسن رحمَه الله. ولما تأملناه ووجدناه مشتملاً على فنون من الخطإ والغلط منها ما أخطأ به في حكاية المذهب عن شيخنا أبي الحسن رحمَه الله فيه، ومنها ما أخطأَ في استخراجه من معنى قوله، ومنها ما ساءَت عبارته فيه وخلطَ بكلامه ما لا يليق به، فنبهنا على جملة من ذلك، وبينا وجوهَ خطئه فيها على اختصار.

وقد ذكرنا في أول هذا الكتاب فصلاً من كلامه، وأوضحنا عن فساد عبارته وخطئه، ثم أتبعناه ذلكَ ههنا، لنبينَ لمَن وقعَ إليه ذكر الكتاب خطأَ ما ذَكَرَه واضعه ولا يعتمده، فإنه اتضحَ خطؤه في كثير من ذلك، ومخالفته لمَا هو صريح مذهب شيخنا أبي الحسن رحمَه الله في كتبه، وأكثر ذلك مما يوجد نَصه عليه بخلافه.

فأول ذلكَ بعدَ ما تقدمَ ذكره في أول الكتاب ما قالَ في تقسيم السنَن، وأنها على ضروب؛ منها ما وقعَ العلم به ضرورةً، ومنها ما قد علمَ صحته من دلالة العقل.

وذلكَ مثل ما رويَ في إخراج قوم من النار، ورؤية الله تعالى في الآخرة، وسائر ما رويَ في الصفات.

والذي في هذا الكلام منَ الخَلَل قوله: إن ذلكَ مثل ما رويَ في إخراج قوم منَ النار، فيما ذكرَ أنه علمَ صحته بدلالة العقل، وذلكَ إنما دل عليه الخبر من إخراج قوم من النار مما لا يعلَم بدلالة العقل.

وكذلكَ ما يكون في القيامة من رؤية المؤمنينَ لله تعالى، فإنه لا يعلَم بدلالة العقل، وإنما يعلَم بدلالة العقل جواز ذلك، والخبر يعلَم به وجوب كونه، وليسَ شيء من ذلكَ موجبًا للعلم.

وإنما ذَكرَ شيخنا أبو الحسن رحمَه الله فيما جرى مَجرى التواتر أخبارَ الرؤية، وقال: إنها مما تلقتها الأمة بالقَبول، ولم يوجد في الصحابة لذلكَ منكر، ولا كانَ فيهم لمَا تضمنته مخالف، فجعلَ ذلك داخلاً في حكم التواتر بالإجماع عليه.

وقال: لو كانَ فيهم لنقلَ ذلك عنهم، كما أنهم لما اختلفوا في رؤية النبي ﷺ ربَّه في الدنيا نقلَ ذلك، وليسَ وجوب رؤية المؤمنينَ لله سبحانه، ولا وجوب خروج قوم من النار مما يعلَم بدلائل العقل.

ثم ذَكرَ الضبي بعدَ ذلكَ الإجماعَ وأقسامَه، فذكرَ ما يعتبَر فيه إجماع العامة والخاصة، وما يعتبَر فيه إجماع الخاصة دونَ العامة، وذكرَ أن بعضَ كلامه يدل في كتبه أن الإجماعَ عندَهم إجماع الصحابة دونَ أهل الأعصار.

واعلم أن هذا الكلامَ فيه خَلل من وجهَين؛ أحدهما أن أقسامَ الإجماع أكثر من ذلك، وكذلكَ شروطه وأوصاف المجمعينَ، وقد ذكرنا ذلكَ قبلُ بما يغني عن إعادته.

والذي حكى عن شيخنا رحمَه الله أنه قالَ في بعض كتبه: إن الإجماعَ إجماع الصحابة، غلط، لأن أكثرَ كتبه المشهورة قد اسقرَأناها وتصفحنا ما فيها، فلم نجده فيها مفرقًا بينَ إجماع الصحابة وأهل الأعصار، بل نَصرَ في كثير من كتبه أن إجماعَ أهل كل عصر حجة.

ولم يذهب من المتكلمينَ والفقهاء أحد إلى إنكار إجماع مَن بعدَ الصحابة إلا داود بن علي فقط.

ثم ذكرَ الضبي بعدَ ذلكَ عنه في باب: دلالات العقول أنه قال: لو أخلى الله سبحانَه العقلَ عن السمع كنا نعلم به حقائقَ التوحيد، وجمَلَ الصفات، والتعديلَ والتجويرَ، والوعدَ والوَعيدَ.

واعلم أنه قد جمعَ بينَ صحيح وفاسد في هذا الكلام، وذلك أن من الصفات ما لا يمكن أن يعلَمَ إلا بالسمع، كنحو ما وَردَ به الخبر من اليد والعين والوجه. وكذلك الوعد والوَعيد لا طريقَ في العقول إلى العلم بهما، لأن ذلك أخبار لا طريقَ لها إلا السمع، وليس في العقل دليل على ما يفعله الله تعالى بالمؤمنينَ والكافرينَ من ثواب وعقاب في الآخرة، وهذا خطأ واضح.

وذَكرَ الضبي بعدَ ذلكَ عن شيخنا رحمَه الله أنه قالَ في مَوضع: إن الأوامرَ والأخبارَ على الخصوص؛ لأنه[١] وهو يليه[٢] وهذا غلط منه، وأما المشهور من مذهبه في العموم والأوامر فالقول بالوقف فيهما جميعاً، إذا لم تقترن بهما دلالة سوى صيغ الألفاظ.

وأما ما ليسَ بمشهور من مذهبه في ذلك، فهو ما ذكرَه في كتاب **التفسير** في أول سورة البقرة منَ القول بظاهر العموم من اللفظ، إلا ما دل على خصوصه. وهذا مما لا يعرفه كثير منَ الناس من مذهبه؛ لعزَة وجود هذا الكتاب في كل موضع، فأما ما حكاه من أنه كانَ يقول بالخصوص، وحمل ذلك على [][٣] فيحتمل أن يكونَ قد ذَكرَه على سبيل معارضة المعتزلة القائلينَ بالعموم، ليرى مساواةَ قولهم لقول القائلينَ بالخصوص، فتوهمَ أن ذلكَ مذهبه.

ثم ذَكرَ الضبي بعدَ ذلكَ كلاماً فيما يجب من معرفة الله تعالى، قالَ في جملته حاكياً عن شيخنا رحمَه الله أنه كانَ يقول: إن استواءَه على العرش صفة له، هو مَوصوف بها إذ لم يكن مَوصوفاً بها.

واعلم أن هذا غلط على جميع المذاهب، فضلاً عن أن يكونَ مذهبَ أصحابنا، وعن أن يكونَ مذهبَ شيخنا خاصةً، وبيان ذلك أن مخالفينا يقولون: إن معنى الاستواء الاستيلاء، وليس ذلكَ صفةً له في ذاته، ولا هو صفة وُصفَ بها بعدَ ما لم يوصَف بها.

---

(١) بياض في المخطوطت الثلاث، وجاء في هامش مخطوط فاتح: «وقعَ في أصل نسخه في هذا الموضع بياض».

(٢) بياض في المخطوطات الثلاث.

(٣) كلمة غير واضحة وغير منقوطة ربما كانت: «عينه».

فأما أصحابنا الّذينَ قالوا: إن الاستواءَ فعل، وهو ما ذهبَ إليه شيخنا رحمَه الله، فإنهم أَبَوا أن يكونَ ذلكَ صفةً له، وعللَ أن فعلَه لا يقوم بذاته، وليسَ ذلكَ قولاً ولا خبراً، وما خرجَ عن هذَين الأمرَين لم يَجز أن يكونَ صفةً له، كما لا يجوز أن يكونَ نفس العرش وما فيه من أَعراضه صفةً لله تعالى سبحانَه.

ثم ذكرَ الضبي أيضاً في هذا الفصل حاكياً عن شيخنا رحمَه الله أنه كانَ يقول: وإن له يدَين صفة، وعينان صفة، وهذا خطأ؛ بل كانَ يثبت يدَين صفتَين، وإنما ذهبَ إلى هذا أبوالعباس القلانسي ومَن نحا نحوه، فقالوا: لله تعالى يدان صفةً واحدةً، فاللفظ مثنىً والمراد به واحد.

ثم حكى عنه الضبي بعدَ ذلك فيما حكى من الصفات أنَه كانَ يقول: إنَه عالم بعلم قديم بقدم، ولم يبين اختلافَ قوله في ذلك، وقد ذَكَرَ في كتاب الإيضاح وغيره من كتبه أنَه قديم بقدَم، إلا أنه ذكرَ في سائر كتبه وخاصةً في كتابه المسمى **بالمختزن** الذي نختاره ونذهب إليه: أن القديمَ قديم بنفسه، وعليه الحذاق من أصحابنا والمناظرينَ عنه، فأما القول بأنه قديم بقدَم فهو مذهب عبدالله بن سعيد وأبي العباس القلانسي رحمَهما الله.

ثم قالَ الضبي: وكذلكَ قوله: إنه باق كقوله إنه قديم، وهذا خطأ لأنه لم يختلف قوله في الباقي أنه باق ببقاء، واختلفَ قوله في القديم على ما بيناه.

ثم حكى الضبي بعدَ ذلكَ قولَه في الموجود، وحكى عنه أنه كانَ يقول: إن الباريَ تعالى موجود بوجود له، ولا يقال إنه موجود بوجوده لنفسه، وهذا الذي قالَه خطأ في الحكاية عنه، وغلط على مذهبه.

وذلك أنه ذكرَ في كتاب **الإيضاح** أن الباريَ تعالى موجود لنا بوجودنا له، وهو موجود لنفسه بوجوده لنفسه، وأنه لم يَزل لنفسه واجداً بوجوده وهو علمه. فأما الموجود إذا كان بمعنى أنه ثابت فلا يقتضي معنىً عندَه لا في القديم ولا في المحدَث.

ثم حكى الضبي عنه أنه كانَ يقول: إن الصفات باقية بأنفسها، وهذا خطأ عليه، بل كانَ يقول: إن صفات الباريَ تعالى، نحو علمه وقدرته، وما ليسَت بقاءَه الذي كان باقياً به،

باقية ببقائه، وإن بقاءَه باق بنفسه. وقد نص على ذلك في كتاب **الإيضاح**، و**الموجَز**، وكتاب **الصفات الكبير**، وذكرَ أن معنى الباقي: أن له بقاء، وأن بقاءَ البارئ سبحانَه بقاء لصفاته، ونفس البقاء باق بنفسه، لأنه بقاء.

ثم حكى الضبي عنه أنه كانَ يقول: إن وصفَنا للبارئ تعالى بأنه رحمن، رحيم، عادل، محسن، منعم، متفضل، آمر، ناه، زاجر، واعد، متوعد، ساخط، غضبان، معاد، معاقب، مثيب، كل ذلكَ من صفات الذات.

واعلم أنه غَلطَ في هذا الفصل وجَمَعَ بينَ الصواب والخطأ، وذلكَ أنه كانَ يقول: إن السخطَ والغضبَ والرحمةَ والأمرَ والنهيَ من صفات الذات، والنعمة والعدل والتفضل والإحسان أفعال، ولا يقال إنه لم يزل منعماً متفضلاً. وكان يقول: لم يَزل كلام الله تعالى أمراً نهياً خبراً، ولم يَزَل الله ﷻ آمراً ناهياً مخبراً.

وكانَ يتأول السخطَ والرضا على معنى الإرادة كما قال وكذلكَ الرحمة، فأما العقاب والثواب فأفعال.

ولا يجوز عندَه أن يكون لم يزل معاقباً مثيباً، وكذلك قد أخطأَ عليه في قوله: إنه كانَ يقول: إن معنى عادل ومتفضل ومحسن ومنعم عندَه على معنى الإرادة لأنه يثيب ويعاقب، بل جميع ذلكَ عندَه أفعال، وليسَ شيء من ذلكَ نفس الإرادة، فأما الولاية والعداوة فلا ينكر أن يرجعَ إلى الحكم والخبر والإرادة والرضا.

ثم حكى الضبي بعدَ ذلكَ في إجراء هذا الكلام عندَ سائر أصحابنا من صفات الفعل، وهذا خطأ أيضاً؛ لأن أصحابَنا في ذلكَ يَختلفون وليسَ يقول أحد منهم: إن الأمرَ والنهيَ والوعدَ والوعيدَ من صفات الأفعال، وأكثرهم يذهبونَ إلى أن الرحمةَ والرضا والسخطَ من صفات الذات، وليسَ يذهب أحد منهم إلى أن النعمةَ والإحسانَ والفضلَ من صفات الذات، فقد غلطَ عليه كما غلطَ على سائر أصحابنا، وكان الواجب أن يفصلَ بين ما اختلفوا فيه مما اتفقوا عليه وأن يطلقَ القولَ في الجملة.

ثم حكى الضبي بعدَ ذلكَ عنه أنه كانَ يقول: حقيقة الكلام معنى يَنتفي عندَ وجود

أضداده من الآفات وهذا خطأ، ولا يجوز أن يحكيَ عنه مثلَ ذلك؛ لأجل أنه لم يكن يعتمد في العبارة عن حقيقة الكلام ذلك، وكيفَ يعتمده وهو خطأ؟ إذ ليسَ كل ما انتفى عندَ أضداده من الآفات كلاماً.

ولعله أرادَ أن يخبرَ عن مذهبه في الكلام أنه هو المعنى القائم بالنفس عندَه على صفة مخصوصة دونَ الحروف، فلم يخلص عبارتَه لذلك، وعبرَ بعبارة منتقضة موجبة أن كل ما انتفى بأضداده كلام.

ثم حكى الضبي بعدَ ذلكَ أنه كانَ يفرق بينَ القديم والإله ويقول: معنى الإله أنه مستحق لعبادة، وأن معنى القديم أنه موجود لا عن أول، وهذا خطأ فاحش عليه لأنه كانَ يأبى أشد الإباء قولَ المعتزلة: إن معنى القديم أنه موجود لا عن أول. وكذلك يأبى قولَهم: إن معنى الإله أنه مستحق للعبادة، وتكلمَ على الجبائي في تفسيره معنى الإله بذلك، وأنكرَه بوجوه ظاهرة مبينة فسادَه، وليسَ هذا مما يَخفى على المبتدئ من أصحابه لظهو ر ذلكَ في كلامه وكتبه.

وحكى الضبي عنه أنه كانَ يقول: لَم يَزَل آمراً ناهياً، وهذا صحيح، ثم حكى عن سائر أصحابنا أنهم قالوا في الأمر والنهي والخبر: إن ذلكَ كله مُحدَث، وهذا خطأ، إذ لم يقل أحد ذلكَ من أصحابنا إن أمرَ الله تعالى محدَث، وكل مَن قالَ ذلكَ فَهم الذينَ قالوا إن كلامَه محدَث.

وإنما قالَ عبدالله بن سعيد ومَن اختارَ طريقتَه: إن كلامَ الله تعالى لم يكن أمراً في الأزل، ثم صارَ أمراً عندَ حدوث الأسماع والأفهام، وإن نفسَ كلام الله تعالى هو الأمر والخبر. وشبهَ ذلكَ بوصفنا للبارئ تعالى بأنه لم يزل موجوداً غيرَ خالق، ثم نَصفه فيما لا يزال بأنه خالق عندَ حدوث الخَلق، من غير أن يكونَ ذاتَه خَلقاً.

ثم حكى الضبي عنه بعدَ ذلكَ أنه قالَ في موضع ما يوجب: إن مَن علمَ أن الأشياءَ محدثة وأن لها محدثاً، أنه يضطر إلى أن صانعَها واحد، وهذا توهم منه لأن هذا النوعَ من العلوم الاستدلالية إذا ترتبَت على ترتيب مَخصوص في حدوثها على عادة معلومة، فإن حدوثَها

على خلاف ذلك نقض للعادة، وذلكَ لا يخص العلمَ بالحَدَث والمحدِث وتوحيده، وإذا كانَ العلم بأن العالَمَ محدَث وأن له محدثاً استدلال، وتوحيد المحدِث فَرع على ذلك، كانَ العلم به استدلالاً أيضاً.

ثم حكى الضبي عنه أنه كانَ يقول: يجوز أن يعلمَ أن صانعَ العالم واحد بالسمع، وهذا خطأ إذا أُريدَ به ابتداء العلم به، لأن السمعَ إنما يعلَم صحته بعدَ العلم بالصانع ووجود توحيده، اللهم إلا أن يريدَ مريد أن السمعَ الصادقَ يزيده علماً ويقيناً لمَا أدى إليه الاستدلال.

ثم حكى الضَبي عنه بعدَ ذلكَ أنه كانَ يقول: إن لله تعالى على الكافر نعمةً؛ بما أعطاه من الصحة والسلامة، وهذا مما لم ينص عليه في كتاب، بل حكى في كتاب: **النقض على أصول الجبائي** أن بعضَ أصحابنا قالَ ذلك، والذي يذهب إليه أنه لا نعمةَ لله تعالى على الكافر، لا من جهة الدين ولا من جهة الدنيا، وعلى ذلكَ سأَلَ نفسَه عنهم فقال: إذا لم يكن لله تعالى عليهم نعمة، فكيفَ يجب عليهم أن يشكروه؟ وذَكَرَ ذلكَ في **الموجَز** وغيره من الكتب. وأجابَ عنه بأنه يجب عليهم أن يشكروا اللهَ تعالى على ما أنعمَ على المؤمنينَ، لإجماع المسلمينَ على أن شكرَ الله تعالى واجب على سائر ما أنعمَ به من النعَم.

ثم حكى الضبي عنه بعد ذلكَ أنه كان يقول: إن معنى صفة الذات أن الذاتَ لم تزل مستحقةً لها لأنه إذا لم تكن موصوفاً بها وَجبَ وصفها بأضدادها، والوصف لها بأضدادها يستحيل.

قال: وأما صفة الفعل فهو ما يتعدى المحل، كقولنا: خالق، ورازق، وما جرى مَجرى ذلك مما لا ضد له، فلم يجز أن يكونَ الباريء تعالى موصوفاً به في الأزل لأن ذلكَ يوجب وجودَ غيره من المحدَثات. وصفة الله تعالى ما وصفَ بها نفسَه، دونَ وصف الواصف له، وإن وصفَنا له بأنه كذا وكذا ليسَ ذلك صفةً له التي يستحقها لنفسه، لأن الصفةَ ما قامَ بالموصوف، وقولنا: عالم، فليسَ يجوز أن يكونَ ذلك صفةً له.

واعلم أنه قد جمعَ في هذا الفصل فنوناً من الخطأ؛ أحدها قوله: إن صفةَ الذات ما إن لم يكن في الأزل موصوفاً بها وَجبَ وصفه بضدها. وليسَ الأمر كذلك، لأن صفات الذات

منقسمة، منها ما لا ضد له، ومنها ما ليسَ بمستحق لمعنى، وهو كقولنا: إن البارئَ تعالى لم يزل شيئاً قديماً بنفسه، وإن وصفَنا له بذلكَ يرجع إلى ذاته، ولم تَزل ذاته كذلك.

وكذلك كانَ يقول: إنه لم يزل باقياً ببقاء، وليسَ للبقاء ضد معقول ولا متوهم، لأن العدمَ والفناءَ ليسا بضدين للبقاء والوجود، وليسَ الحَدَث أيضاً ضدا للقدَم، وهو لم يزل قديماً.

وكذلكَ كانَ يقول: إن ما يوصَف به من طريق السمع من إثبات اليد والعين والوجه فهو صفات ذات، وليسَ في نفيها عن ذاته ما يجب وَصفه بأضدادها، فبانَ لكَ تخليطه في معنى صفة الذات وعبارته على أصله.

وأما الثاني فقوله: إن صفةَ الفعل ما يتعدى، وهذا خطأ غير مقيد لأجل أنه قد يتعدى ما ليسَ بصفة الفعل، كقولك: آمِر، وقادر، وسامع، كل ذلكَ في أوصافه يتعدى إلى الغير، وليس ذلكَ صفة فعل، إلا أن يريدَ بالتعدي أنه لا يقوم بذاته، وليس كل ما لا يقوم بذاته صفة فعل له؛ لأن الجسمَ ليسَ بصفة له، وكذلكَ اللون والطعم.

والثالث هو قوله: إن صفةَ الله تعالى ما وصفَ بها نفسَه دونَ وَصف الواصف، وذلكَ أن المعروفَ من مذهبه أنه كانَ يقول: إن الوصفَ والصفةَ واحد، وإنّ وصفَ الواصف لله تعالى هو صفته ووصفه لله تعالى، وعلى ذلكَ نص في كتاب **الموجَز** وقال: وصْفنا لله تعالى هو صفتنا[1] له وهو وصفه وصفته.

أما الرابع فقوله على طريق التعليل: لأن الصفةَ ما قامَ بالموصوف، وليسَ ذلكَ مذهبه، بل هو مذهب المتقدمينَ من أصحابنا، نحو عبدالله بن سعيد، والحارث بن أسد، ومَن تَبعَهم من المتأخرينَ كالقلانسي[2] وغيره.

فأما مذهبه: أن الموصوفَ فقد يكون موصوفاً بصفة قائمة بغيره، وهذا أظهر في مذاهبه من أن يَخفَ على المبتدئ.

---

(١) كذا في المخطوطات الثلاث.

(٢) جاء في هامش النسخة الرمادية تعليقاً على كلمة «كالقلانسي» كلمة: سعيد.

ثم حكى الضبي عنه كلاماً في حقيقة الغَيرَين على وجهَين أخطأ فيهما جميعاً، وهو أن قال: وكانَ يقول: إن حقيقةَ الغيرَين هو جواز وجود أحدهما معَ الآخر.

قال: وقيلَ إنه ما يجوز مفارقة أحدهما الآخرَ، واعلم أن هذا خطأ، ولم يستوف مذاهبَه في معنى الغيرَين لا ما كانَ يذهب إليه في القديم، ولا ما رجعَ إليه في الجديد، لأنه كانَ يقول في القديم: حقيقة الغَيرَين ما جازَ وجود أحدهما معَ عدم الآخر على وجه من الوجوه، ولا بد من اشتراط ذلكَ لأمور ينتقض بها إذا لم يقيد الكلام بهذا التقييد.

وما ذكرَ في الجديد من الزيادة على ذلكَ فإنه كانَ يقول: حقيقة الغَيرَين ما لا يستحيل مفارق أحدهما للآخر على وجه من الوجوه، إما بمكان أو زمان. وكانَ يقيد الكلامَ بذلكَ لأغراض لا بد منها إن حذفَ ذلكَ انتقضَ على أصله.

ثم حكى الضبي عنه أنه كان يقول: إن الحَجَرَ في حال هُوِيِّه ليسَ في مكان، والصفيحة العليا من رأس الإنسان لا في مكان، وكذلكَ الطير، زعمَ، لأنه لوكانَ في مكان لكانَ مماسا له، ولوكانَ مماسا له لكانَ له كون وذلكَ محال، فصح أنه غير كائن في مكان. واعلم أن هذ خطأ من طريق المذهب ومن طريق التعليل جميعاً. وذلكَ أن الحَجَرَ في حال هويه متحرك، والمتحرك عندَه مَن انتقلَ من مكان إلى مكان فهو في حال مفرغ لمكان وشاغل لغيره مماس لمكان بعدَ مكان، ولا يصح عندَه أن يخلو الجوهر من الكون، وجدَ مكان أم لم يوجد.

وهذا الذي حكاه هو مذهب البلخي، لأنه كان يزعم أن الكونَ هو المماسة، وأنه إذا خلقَ الجوهر مفرداً فلا يجوز فيه.

فأما شيخنا أبوالحسن رحمَه الله فإنه كانَ يقول: إن الصفيحَةَ السفلى من العالَم لا في مكان، وفيه المعنى الذي إن لوكانَ مكان كانَ فيه به كائناً، فأما الصفيحة العليا من رأس الإنسان فلا مَحالةَ هي كائنة على ما تحتَها، وكذلكَ كانَ يقول: إنها متحركة ساكنة لأنها لازمة لمكانها منتقلة في الجو، وكذلكَ الطير والحَجَر كل واحد منهما في كل حال لا بد أن يكونَ في مكان، وليسَ الكون في المكان أكثرَ من مماسته له على وجه مخصوص.

وحكى الضبي بعدَ ذلكَ عنه أنه كانَ يقول: إن كل شيء حكمه الدوام لا يكون له كل

ولا بعض، وإن البعضَ للأشياء المحدودة التي تشتملها النهايات.

واعلم أن هذا خطأ من وجهَين؛ أحدهما أنه كانَ لا يثبت بعضاً على التحقيق، بل كانَ مذهبه في ذلكَ أن كل ما استعملَ من أمثال هذه العبارات فعلى التوسع.

والثاني أن ذلكَ لا يتعلق بما يكون حكمه الدوام، وما لا يكون حكمه الدوام فلا معنىً لاشتراط ما حكمه الدوام في ذلك، وأما نعيم أهل الجنة وعقاب أهل النار فلما يوجد فيها في الوقت الواحد كل وبعض عند مَن يطلق ذلكَ على التحقيق، ومَن لا يطلق ذلكَ على التحقيق فإنه لا يفرق بينَ ذلكَ وبينَ سائر الحوادث.

ثم حكى الضبي بعدَ ذلكَ أنه كانَ يقول: إن التضاد لا يقع إلا في الموجود، وهذا خطأ لأن الموجودَين لا يتضادان، وإنما يتنافى ما يتنافى من الأعراض باستحالة اجتماعهما معاً في الحدوث في محل واحد.

ثم حكى بعدَ ذلكَ أنه كان يقول: إن إرادةَ الله غير مراده، كما أن علمَه غير مَعلومه، وهذا التشبيه خطأ على الإطلاق لأن نفسَ علمه معلوم له بنفسه وليسَ بغير له، فإطلاق ذلكَ لا يصح.

ثم حكى عنه بعدَ ذلك أنه كان يقول: إن الحركات متجانسة وإنها تفترق بافتراق محالها، وهذا خطأ؛ لأن الحركات لا يصح أن توصفَ بالافتراق والاجتماع، وافتراق محالها لا يوجب افتراقَها، كما لا يوجب افتراق الألوان افتراقَ محالها، وإن أرادَ بالافتراق المخالفةَ فهذا ينقض قولَه بتجانسها.

والمشهور من مذهبه أنه كانَ يقول: إن الحركات تختلف باختلاف الجهات، وإنما يتجانس منها ما كانَ في جهة واحدة ومحاذاة مخصوصة.

ثم حكى أنه يقول: إن التركَ ليس بمعنىً غير الفعل؛ لأنه لو كانَ معنى الفعل لم يخل من أن يكونَ حركةً أو سكوناً، وكانَ المتروك أيضاً لا يخلو من أن يكونَ حركةً أو سكوناً. فكانَ يجب أن يكونَ تارك السكون تَركه سكوناً لأنه إن لم يكن سكوناً كانَ يجب أن يكونَ حركةً، ولو كانَ حركةً كان يجب أن يكونَ الإنسان متحركاً ساكناً بوقت واحد معاً وهذا

محال، فدل على أن التركَ ليس بمعنىً غير الفعل.

واعلم أن هذا الكلامَ في غاية التخليط والانتشار، أما ما حكى عنه أنه كانَ يقول: إن التركَ فعل، فليسَ عندَه ذلكَ كذلكَ على هذا الإطلاق، بل فعل أحد الضدين عندَه ترك للآخر، وليس كل فعل تركـًا ولا له ترك أيضـًا، فأما تعليله لذلك من عند نفسه فخطأ من قبَل أنه لا موجبَ يوجب أن يكونَ ذلكَ المعنى لا بد أن يكونَ حركةً أوسكونـًا، بل لو كانَ معنىً كانَ يصح أن لا يكونَ حركةً ولا سكونـًا.

كما يقول في كثير من التروك: إنه ليسَ بحركة ولا سكون، وما قالَه بعدَ ذلك إنه كانَ يجب أن يكونَ تارك السكون تَرَكَه سكونـًا، فخطأ، بل السكون يجب أن يكونَ تركه حركةً لأن مَجراه مَجرى الضد والمنافي، وقوله: إن لم يكن سكونـًا كانَ يجب أن يكونَ حركةً خطأ، بل يصح أن يخلو منهما، ولا ينكر أن يكونَ معنى لا حركةً ولا سكونـًا. وقوله: لوكانَت حركة كانَ يجب أن يكونَ الإنسان متحركـًا ساكنـًا في وقت واحد معـًا، فهذا عند شيخنا أبي الحسن غير محال في كل واحد، بل كل متحرك عندَه ساكن، وإن لم يكن كل ساكن متحركـًا.

ثم حكى بعدَ ذلكَ أنه كانَ يقول: حقيقة الجسم التأليف، وهذا خطأ فاحش لأن عبارتَه عن حقيقة الجسم أنه مؤتلف أو مؤلف، ثم ناقضَ هذا الحاكي نفسَه بعدَ ذلكَ فقال: لا يوجد جسم إلا مؤلَّف، ولا مؤلفَ إلا جسم، فإن كانَ الجسم هو التأليف، والتأليف مؤلف ويجب أن يكونَ لتأليفه تأليف، وذلكَ أيضـًا نَقَضَ قولَه الذي حكاه بعده في أن التأليفَ تأليف لنفسه ولا لمعنى.

ثم حكى عنه بعدَ ذلكَ أنه كانَ يقول: إن العَرَضَ ليست له حقيقة، فهذا أيضـًا خطأ فاحش لأن العَرَضَ عندَه ما يَعرض، من طريق اللغة، ولا يختص ما يقوم بنفسه مما لا يقوم، فأما ما اصطلحَ عليه المتكلمونَ فهو: المعاني التي لا تقوم بأنفسها. ولعل هذا الحاكي إنما اغترَ بلفظة قالَها الشيخ أبو الحسن رحمَه الله في **الموجَز** في سؤال سائل إن سألَ فقال: هل للحركة حقيقة سواها؟ فأجابَ بأنه ليست لها حقيقة غيرها بل حقيقتها نفسها، وهو أنه معنىً يتحرك به المتحرك ويفرغ مكانـًا ويَشغل مكانـًا.

ثم حكى بعدَ ذلكَ أنه كانَ يأبى رؤيةَ الأعراض، وهذا خطأ، ولم يختلف قوله في جواز

رؤية كل موجود، وعلته في جواز رؤية ما يرى وجوده، وكانَ يقول: إن الألوانَ والحركات مرئية لنا الآنَ، وكذلكَ الاجتماع والافتراق، ولعله توهمَ أن ما يذكرَه عن بعض أصحابه ممن أبى رؤيةَ الأعراض مَذهبه، وذلكَ أن الذي أبى رؤيةَ الأعراض عبدالله بن سعيد وأصحابه، وكانَ شرطهم في جواز رؤية ما يرى أن يكونَ قائماً بنفسه.

ثم حكى بعدَ ذلكَ مناقضةً لمَا حكى أولاً فقال: وكانَ يقول إن أقل الأجسام جزآن. وهذا على ما ذكرَ خطأ، لأن الجسمَ إن كانَ هو التأليف فلا معتبرَ بالجزء المؤلف، وإذا كانَ الجسم هو الجزآن المؤلفان فكيفَ تكون حقيقته التأليف؟

ثم حكى عنه بعدَ ذلكَ أنه كانَ يقول: إن الأجسامَ أعراض مجتمعة وأخلاط مختلطة، كنحو اللون والطعم والرائحة وغيرها، وهذا أيضاً خطأ فاحش، ولعله لم يقرأ له كتاباً ولا سمعَ له كلاماً ولا عاشرَ واحداً من أصحابه، لأن كتبَه محشوة بالكلام على مَن يزعم أن الجسمَ أعراض مجتمعة.

وقد ذكرَ ذلكَ في عدة أوراق في كتاب **النوادر** وغيره، ولعل هذا الحاكيَ كانَ مشغولَ القلب في وقت اشتغاله بهذه الحكايات لأنها متناقضة. وذلكَ أنه حكى عنه أنه كانَ يقول: حقيقة الجسم التأليف، ومرةً حكى أنه كانَ يقول: أقل الأجسام جزآن، ثم حكى بعدَ ذلكَ أنه كانَ يقول: إن الأجسامَ أعراض مجتمعة كاللون والطعم والرائحة، وهذه وجوه متناقضة.

ثم حكى عنه بعدَ ذلكَ أنه كانَ يقول: إن الجوهرَ إنما كانَ جوهراً لأنه محتمل للأعراض، وليسَ هذا مذهبه في حقيقة الجوهر، بل كانَ يقول: إن حقيقةَ الجوهر القابل للون واحد أو حركة واحدة، وعلى ذلكَ كانَ يعتمد في تحقيق الجوهر.

ثم حكى عنه أنه كانَ يقول: إن الجواهرَ متجانسة بأنفسها وإنها تختلف بأعراضها، وهذا خطأ لأنه كانَ يأبى أن يتجانَسَ الشيئان ويختلفان لا من وجه واحد ولا من وجهَين.

ثم حكى في باب الاستطاعة أنه كانَ يقول: إن الإنسانَ قادر على ترك الموجود، وهذا خطأ لوجهَين؛ أحدهما أن الموجودَ لا تَركَ له، إنما التَرك للمعدوم، ولا يصح وجود الترك والمَتروك معاً، كما لا يصح وجود الضدين، ولأن الإنسانَ لا يوصَف بالقدرة على ما فعلَ

بأن لا يكونَ كانَ فَعَلَ، وقد بينا على التفصيل مذهبَه في هذا الباب.

ثم حكى عنه أنه كانَ يقول: إن ما عَلمَ الله تعالى أنه لا يكون لا يجوز أن يقالَ: يجوز أن يكونَ بأن لا يكونَ كانَ علم أن لا يكونَ، وتفصيل جوابه عن ذلكَ إلى ههنا أنه كانَ يقول: إن مَن لم يعلم ذلكَ على ما عَلمَ الله فهو مجوز لكونه، وتجويزه لذلكَ هو الشك فيه، فأما مَن عَلمَ ذلكَ فلا يجوز أن يقال: إنه يجوز كون ما عَلمَ أنه لا يكون؛ لأن ذلكَ يوجب الشك في كون ما عَلمَ أنه لا يكون، وقد بينا تفصيلَ مذهبه في ذلكَ قبل.

وحكى عنه أنه كانَ يزعم أن استطاعةَ الكفر إعانة عليه، واستطاعة الإيمان عون عليه، وهذا خطأ إن ذَكرَه على طريق التفرقة لأنه كان لا يفرق بينَ الإعانة والعون، وكانَ يخالف المعتزلةَ في فرقهم بينَ الاستطاعة والعون وتجويزهم أن يكونَ استطاعة لمَا لا يكون عونـاً عليه.

وحكى عنه في باب تكليف ما لا يطاق أنه كانَ يقول: إنما لم يَجز تكليف العاجز لأنه غير تارك له ولا قادر عليه ولا على ضده، ولا يجوز وقوعه منه، ولا يتَوهم فعله منه، ولا تحتمل بنيَته ذلك.

واعلم أن هذا هو مذهب النجارية وليسَ ذلكَ مذهبَه، بل كانَ يقول: إن لله تعالى أن يكلفَ العاجزَ، ولو كلفَه لم يكن قبيحـاً منه، وإنما قلنا إنه لم يكلف عاجزاً؛ لأنه لم يَرد بذلك تكليفـاً بذلك تكليف، ولو قدرَ وروده به لم يكن ذلكَ قبيحـاً من الله تعالى.

ثم حكى عنه أنه كانَ يقول: إن عينَ الكفر ليسَ بقبيح، بل عين الكفر حَسَن؛ لأنه يدل على الله تعالى وعلى حدثه، وهذا خطأ من وجهَين:

أحدهما: أنه يوهم عليه الإباءَ والامتناعَ من القول بأن عينَ الكفر قبيح حَسَن.

والثاني: خطؤه في حكايته عنه أن عينَ الكفر ليسَ بقبيح، بل كانَ يقول: إن عينَ الكفر قبيح من الكافر به، حَسَن من الله تعالى جَده، وكذلك تعليله لحسنه بأنه إنما حَسنَ لأنه يدل على الله تعالى خطأ؛ لأن الشيءَ عندَه ليس بحَسَن لذلك، فأما ما يحسن منا فلموافَقة أمر الله تعالى وحسن من الله تعالى، وما حسن من الله تعالى فلأجل أنّ فعلَه وقعَ في ملكه وليسَ عليه اعتراض.

ثم حكى عنه أنه كانَ يقول: إن العجزَ من الموجود كالقدرة، وهذا صحيح كما حكى، فأما قوله بعدَ ذلك: وكانَ يخالف في هذا جملةَ القدماء من أصحابنا فغلط، بل أكثر القائلينَ بأن الاستطاعةَ معَ الفعل إلى ذلكَ يذهبون، وهو أحد أقاويل النجار وبرغوث.

ثم حكى عنه أنه كانَ يقول: إن الخبرَ ليسَ بخبر لعينه؛ لأنه قد يجوز أن يَردَ على صورة الخبر والمراد به الأمر، وكذلكَ لم يكن أمراً لنفسه؛ لأنه قد يَرد على صورة الأمر والمراد به الخبر، وهذا خطأ على مذهبه في أن الكلامَ ليسَ هو هذه الألفاظ والحروف، وأن هذه الصورَ والألفاظَ دلالات على الكلام، وإنما تصح هذه القاعدة لمَن يقول: إن صيغَ هذه الألفاظ هي الكلام والأمر والخبر.

ثم حكى عنه أنه كانَ يقول: إن الخطابَ معنىً غير الكلام وهو الإفهام، وهذا خطأ، بل كانَ يقول: إنَ نفسَ الكلام خطاب، كما أنه لنفسه كلام فلنفسه خطاب، وإنما توهمَ عليه. وفيما حكى عن بعض أصحابه أنه كانَ يقول: إن الكلامَ يصير خطاباً بنوع من الإفهام لزيد دونَ عمرو، وهذا أيضاً فليسَ هو أن الخطابَ غير الكلام، بل هو أن الكلامَ يصير خطاباً عندَ نوع من الاستماع والإفهام.

وحكى عنه أنه كانَ يقول: حقيقة الكَسب هو حركات يكتسبها بقوة محدَثة، وهذا خطأ، ليسَ كل كسب حركات، بل الحركة الواحدة كَسب، وما ليسَ بحركة يكون كَسباً.

ثم حكى عنه أنه كانَ يقول: إن أهلَ الآخرة محال أن يكونوا مكلفين لأن التكليفَ يتعب المكلفَ ويزعجه ويوعده ويهدده، وهذا ضَرب من الإيلام، ولا يجوز أن يلحقَ أهلَ الجنة الإيلام، وهذا خطأ على أصله لأنه كانَ لا يأبى أن يكونَ أهل الآخرة مكلفينَ، وليسَ ذلكَ محالاً عندَه، ولا تعليله للامتناع من ذلك إن لو امتنعَ ما حكى؛ لأنه لا يمتنع على أصله أن يكلفَ ويَأمرَ مَن لا يتعب ولا يزعَج ولا يهدد ولا يوعَد، وليسَ شيء من ذلكَ عندَه شرطاً في التكليف.

وكذلكَ ما حكى بعدَ ذلكَ أيضاً غلط من قوله في تعليله لذلكَ أيضاً بأنه لا يجوز أن تقعَ منهم معاص لأن أسبابَ المعاصي ودواعيها مرتفعة عنهم، وقد أزاحَ الله تعالى عللَهم

في كل شيء، وليسَ هذا أيضـاً مما هو العلة في ترك تكليفهم أن لو لم يكلفهم، ولا أسباب المعاصي دواعيها، فبانَ لك تخليطه في هذا الاعتلال، وأنه إنما بنى هذا الكلامَ من عند نفسه متوهمـاً أنّى بَنَيته على أصله.

ثم حكى عنه بعدَ ذلكَ في باب الإيمان أنه كانَ يقول: إن الإسلامَ والدينَ هما غير الإيمان، وهذا خطأ على أصله لأنه كانَ يقول: إن كل إيمان بالله تعالى هو إسلام واستسلام ودين، وإن كانَ يجيز كونَ إسلام ودين ليسَ إيمانـاً، فعلى ذلكَ لا يجوز إطلاق القول بأن الإسلامَ والدينَ غير الإيمان، والإيمان نوع من الإسلام والدين لأن ذلكَ يوجب أن يكونَ غيرَ نفسه.

ثم حكى عنه في باب ذنوب الأنبياء ﷺ أنه كان يقول: إن الأنبياءَ ﷺ يجوز أن تقعَ منهم معاص، ولكنهم لا يسمونَ بها، ولا يقال لهم: عصاة، وليسَ هذا مذهبَه، بل هذا مذهب بعض المرجئة، وعندَه أنه يقال: إنه عاص لوجود معصيته، فإذا تابَ زالَ عنه الإثم بزوال معناه.

وحكى عنه أنه كانَ يقول: العزم على الكفر ليسَ بكفر، وإن التوبةَ هي الندم على ما كانَ فقط، وإن لم يعزم على أن لا يعودَ إلى مثله فإنه يكون تائبـاً، والمعروف من مذهبه خلاف ذلكَ في هاتَين المقالتَين.

وحكى عنه أنه كانَ يأبى نسخَ القرآن بالسنة المتواترة، وهذا غلط أيضـاً لأنه ذكرَ في كتابه في أصول الفقه: أن نسخَ القرآن بالسنة جائز، وأن آيةَ الوصية لم تَنسخها آية الموارث، وإنما نَسخَتها السنة، وذلك أنه يمكن أن يجمَعَ بينَ الوصية والميراث، وإنما يكون ناسخـاً إذا لم يمكن الجمع بينَه وبينَ المنسوخ في الفعل والاعتقاد.

ثم حكى عنه بعدَ ذلكَ كلامـاً في أدب الجدل وتحديد النظر، ولم يفرق بينَ ما جرى مَجرى التحديد والتحقيق وإبانة الرسوم الواجبة والمندوبة المندوب إلى استعمالها وبينَ ما يجري مَجرى آداب النظر، وما يجب على الناظر والمفكر فيما يريد أن يعلَمَه مما غابَ عن الحس، وقد بينا نحن في هذا الكتاب ما كانَ يذهب إليه في ذلك، وفصلنا ما يجب أن يفصلَ في تحديد الجدل وما يجب أن يلتزمَ من أحكامه، وما يجب على الناظر في نظره وفكره.

وحكى عنه بعدَ ذلكَ أنه كانَ يقول: إن الأعراضَ يستحيل عليها البقاء لأن الباقيَ لا يكون باقياً إلا ببقاء يقوم بالباقي.

وقد أصابَ في حكاية المذهب وأخطأَ في التعليل، وذلكَ أنه ليسَ يقول: إن الباقيَ لا يكون باقياً إلا ببقاء يقوم بالباقي، لأنه قد يجوز باقياً ببقاء لا يكون قائماً بالباقي، وذلك قوله في صفات الباريءِ تعالى: إنها باقية ببقاء قائم بالباريءِ، وإن بقاءَ الباريءِ تعالى باق بنفسه لا ببقاء قائم بالباريءِ أم بغيره.

وحكى عنه بعدَ ذلكَ أنه كانَ يقول: إن الألوانَ والحركات كلها متجانسة، وفيها ما يقع الحسن والقبح والطاعة والمعصية، وليسَ الأمر في ذلكَ على ما حكى لأنه كانَ يقول: إن الألوانَ مختلفة ومتجانسة، فكل ما استحالَ اجتماعهما في محل منها فضدان، وما ميزَ البصر بينهما فمختلفان، وسواء قوله في الألوان والحركات. وأما الحسن والقبح والطاعة والمعصية، فإنما يقع في جنس الحركات دونَ الألوان لأنها لا تقع مقدورةً لغير الله تعالى.

وحكى عنه بعدَ ذلك أنه كانَ يقول: إن حقيقةَ الحركات الكونُ، وكذلكَ حقيقة السكون، وهذا خطأ إن أرادَ به تحقيقَ الحركة الذي يجري مَجرى التحديد، إذ ليسَ حد الحركة أنها كون ولا حد السكون أنه كون، إذ ليسَ كل كون حركةً، ولا كل كون سكوناً، وإنما يكون الكون حركةً إذا وقعَ على وجه مخصوص، وكذلكَ إذا وقعَ سكوناً، فإن أرادَ أن عندَه أن جنسَ الحركة والسكون جنس الكون فالمعنى صحيح، واللفظ خطأ.

ثم حكى عنه بعدَ ذلكَ أنه كانَ يقول: الحَجَر إذا تحركَ فإنما يتحرك بجميع أجزائه، وهذا خطأ، وقد نص على خلافه في كتاب النوادر، ولا يستمر على أصله أيضاً، لأنه كانَ يقول: إن المتحركَ مَن فَرغَ مكاناً وشَغَلَ غيرَه، وإن الحركةَ مماسة لمكان بعدَ مماسة لغيره، والأجزاء الداخلة الباطنة لم تفرغ أماكنَها ولم تشغل غيرَها.

وحكى عنه بعدَ ذلك أنه كانَ يقول: إن جملةَ الإنسان هو العالم القادر، وليسَ كل جزء منه عالماً قادرًا، وهذا غلط؛ لأنه كانَ يقول: إن العالمَ مَن قامَ به العلم، والقادر مَن قامت به القدرة، وإن كل جزء من الإنسان فيه قدرة فهو قادر.

وحكى عنه أيضـًا أنه كانَ يقول: يجوز أن يكونَ شيء واحد موافقـًا لشيء مخالفـًا له من وجهَين. قال: وذلكَ كالشيئين اللذَين يجتمعان في أنهما سوادان ويختلفان في طعمهما، وهذا خطأ لأنه كانَ يقول: الجواهر كلها متجانسة لأنفسها ولا تختلف لاختلاف أعراضها وإن أعراضَها المختلفة، وكانَ يحيل أن يشبهَ شيء شيئـًا من وجه ويخالفَه من وجه آخر.

ثم حكى مذهبَه في معنى الفناء، وزعمَ أنه كانَ يقول: إن قولَ القائل: فَنيَ كذا أي: لم يخلَق له بقاء، وهذا خطأ أيضـًا؛ لأنه لم يكن يقتصر على هذا المقدار، ولو كانَ كل ما لم يخلق له بقاء فانيـًا كان الشيء في حال حدوثه فانيـًا لأنه لم يخلق له بقاء، وإنما كانَ يقول: معنى قولنا: فَنيَ، أي: لم يخلَق له بقاء في حال كانَ يصح أن يبقى فيها، فلذلكَ لم يلزم عليه حال حدوث الجسم؛ لأنه لا يصح أن يكونَ باقيـًا حالَ الحدوث.

واعلم أن هذا آخر ما تتبعناه من حكايات الضبي في كتابه الذي وضعَه لذكر مجرد مقالات شيخنا أبي الحسن رحمَه الله، وإنما تركنا تتبعَ ما عداه اختصاراً واقتصاراً على ما شرحناه وأوضحناه في كتابنا من ذكر حكاية مَذهب شيخنا أبي الحسن في الأبواب التي حكيناها. وقد كنا شرطنا في أول الكتاب أنّا نذكر ما وجدنا عنه فيه نصا منه عليه في كتاب له معروف نذكره وننسبه إلى ذلكَ الكتاب إذا لم يكن ذلكَ من المشهور الذي لا يحتاج إلى ذكر الحكاية عنه لشهرته.

وإن لم نَجد عنه فيه نصا عليه ووجدنا أصولَه تشهد بذلكَ وقواعده عليه تبنَى، نسبناه إليه على هذا الوجه، وما وجدنا له معنى ما حكيناه عنه أضفناه إليه على أنه معنى مذهبه. وقلنا في جميع ذلكَ أنه كانَ يقول: كذا وكذا، وتفصيل ذلكَ على الوجه الذي بينا، وطريقنا في نسبة ذلكَ إليه من جهة القول ومن طريق أنه قالَه، جارية على الرسم الذي كشفنا عنه، فاعلَم الغَرَضَ فيه وتبيَّن المقصدَ منه، وإنما جَرينا فيه على هذا المثال الذي رسمناه لك، فاعلَمه إن شاءَ الله وحدَه تباركَ وتعالى.









هذا آخر الكتاب

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلمَ كثيراً[١].



(١) وجاء في مخطوطات فاتح: [فرغَ من زبره الفقير إلى الله تعالى السيد فيض بن إبراهيمَ بن مصطفى (كلمتان غير مقروءتَين). انتهى في عصر النهار الثالث من شهر أواسط صفر الخير من سنة غقلح قيد شد م].

ويظهر أن هذه الكلمات الأخيرة تأريخ بطريقة حساب الجُمَّل.

قائمة بأهم المصادر والمراجع

١. الفرَق بين الفِرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الجيل، طبعة سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

٢. سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار الفكر، طبعة سنة ١٩٩٦م.

٣. وَفَيات الأعيان، شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت ١٩٧٨م.

٤. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السُّبكي، دار إحياء الكتب العربية.

٥. الأشعري والأشاعرة في التاريخ الديني الإسلامي، للمستشرق جورج مقدسي، مركز نماء للبحوث والدراسات.

٦. الفِرَق الكلاميَّة الإسلامية (مدخل ودراسة)، علي عبد الفتاح المغربي، مكتبه وهبة، الطبعة الثانية ١٩٩٥م.

٧. تاريخ بغداد، أو تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطّانها من العلماء من غير أهلها وواردِيها، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٨. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد عبد الحي بن أحمد الكعري الحنبلي الدمشقي، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٩. تذكرة الحفاظ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

١٠. البداية والنهاية، ابن كثير الدمشقي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

١١. شرح العقائد النسفية، نسخة مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩.



١٢. الشواهد الشعرية، مؤسسة الرسالة.

١٣. شرح المعالم في أصول الدين، شرف الدين عبد الله بن محمد الفِهري المصري المعروف بابن التلمساني، تحقيق: نزار حمادي، دار الفتح للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.

١٤. الفائق في أصول الدين، محمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي، دار الكتب والوثائق المصرية، ٢٠١٠م.

١٥. هداية المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم اللقاني، دار مكتبة المعارف، الطبعة الأولى.

١٦. مختصر المنتهى الأصولي مع الشرح، الإمام العضد الإيجي، دار النور المبين، الطبعة الأولى، ٢٠٢٠م.

١٧. مصطلحات في كتب العقائد، محمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، درا بن خزيمة.

١٨. الاقتصاد في الاعتقاد، محمد بن محمد الغزالي، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنية ٢٠٠٤.

١٩. عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، الإمام إبراهيم اللقاني، دار النور المبين، الطبعة الأولى ٢٠١٧م.

٢٠. الطبقات الكبرى، الإمام التاج السبكي، د. محمود الطناحي ود. عبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٢١. تبيين كذب المفتري، الإمام ابن عساكر، دار التقوى الشام، الطبعة الأولى ٢٠١٧م.









فهرس الموضوعات

* مقدمة ٥
الأصول التي أجمع عليها أهل السنة والجماعة ١٠
* ترجمةُ إمام أهل السُّنَّة أبي الحَسَن الأشعَريّ رحمه الله تعالى ١٥
بعض من ثناء العلماء عليه ١٩
شيوخُ الأشعري ٢١
تلاميذه ٢٢
مؤلفاته ﷺ كما وردت في مجرَّد المقالات وغيره ٢٤
وفاته ٢٥
* ترجمة الإمام الأستاذ أبي بكر بن فُورَك ٢٧
مؤلفاتُه ٣٣
ثناء العلماء على ابن فُورَك ٣٣
وفاته ٣٤
* منهج العمل في الكتاب ٣٥
أولاً: النسخ الخطية ٣٥
ثانياً: منهج العمل ٣٦
ملاحظات على تحقيق دانيال جيماريه لكتاب مجرد مقالات الأشعري ٣٧
ملاحظات على تحقيق أ. د أحمد عبد الرحيم السائح ٤٠



* صور المخطوطات.. ٤٥

مجرّد مقالات الشيخ أبي الحَسَن الأشعَريّ

* مقدمة.. ٥٥
* الفصل الأول في إبانة مذهبه في معنى العلم وحدِّه.............. ٥٧
* فصل آخر في إبانة مذهبه في أحكام العلم وأوصافه وأسمائه.............. ٥٩
* فصل آخر.. ٦١
* فصل آخر في إبانة مذاهبه في مدارك العلوم.............. ٦٦
* فصل آخر في إبانة من تعاطى ذلك فأخطأ فيه.............. ٧٠
* فصل آخر في إبانة خطئه في ذلك مما ذكر في مقدمة كتابه هذا.............. ٧١
* فصل آخر في بيان مذهبه في مدارك الحق فيما اختلف فيه أهل الصلاة.............. ٧٤
* فصل آخر في بيان مذهبه في معنى الحقيقة والمجاز وذكر حقائق بعض العبارات الدائرة والألفاظ الجارية بين أهل الصنعة في مقدمات هذا الباب.............. ٧٨
* فصل آخر في بيان مذهبه في دلائل العقول، وفي معنى العقل والنظر والخاطر، كيفية ترتيب الغائب عن الحس على المشاهد بالحس بالنظر والعقل.............. ٨٥
* فصل آخر في إبانة مذهبه في أول ما أنعم الله تعالى على خلقه وذكر تفصيل اختلاف أصحابنا فيه واختلاف حكاياته في كتبه عن هذا المذهب.............. ٨٩
* فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى العالَم وحدوثه، وما به باين المخالفين في تحقيق حدوثه.. ٩٣
* فصل آخر في إبانة مذهبه في الاسم والصفة والموصوف.............. ٩٥
* فصل آخر في إبانة مذهبه في طرق العلم بصفات المحدَث والقديم.............. ٩٨
* فصل آخر في إبانة مذهبه في الأسماء والأوصاف من طريق اللغات.............. ١٠٠

* فصل آخر في إبانة مذهبه في معاني ما ورد من أسماء الرب تعالى وصفاته في الكتاب والسنة واتفاق الأمة.. ١٠١

* فصل آخر في إبانة مذهبه في كلام الله تعالى، وشرح ما يتعلق بذلك من جهة المذهب في أحكامه وأوصافه وأسمائه.. ١١٩

* فصل آخر في إبانة مذهبه في باب الإرادة وما يتعلق بذلك من فروعها.............. ١٣٠

* فصل في إبانة مذهبه في القول برؤية الله سبحانه بالأبصار.................. ١٤١

* فصل في إيضاح مذاهبه في باب القدر والقول بخلق الأعمال وذكر ما يتصل بذلك من فروعه المبنية على مذاهبه وقواعدها فيها.................. ١٥٣

* فصل في بيان مذاهبه في الاستطاعة وما يتعلق بذلك من قواعدها وفروعها.......... ١٧١

* فصل آخر في بيان مذاهبه في اللطف والصلاح والأصلح وما يتعلق بذلك........... ١٨٩

* فصل آخر في بيان مذاهبه في الباب الذي يسميه المخالفون التولّد................. ١٩٦

* فصل آخر في إبانة مذهبه في الآجال.. ٢٠١

* فصل في إبانة مذاهبه في الأرزاق والأسعار وما يتعلق بذلك من الكلام في فروعها.... ٢٠٣

* فصل آخر في بيان مذهبه في باب التجوير والتعديل وما يتعلق بذلك.............. ٢٠٦

* فصل آخر مما يتعلق بذلك مما يجب الوقوف على مذهبه فيه على التفصيل فمن ذلك الإبانة عن جوابه في مسألة القدرة على الظلم.......................... ٢١٥

* فصل في بيان مذهبه في الإيمان وأسماء الطاعات والمعاصي وأوصاف المؤمنين الكافرين وأحكامهم وما يتعلق بذلك من الوعد والوعيد والمدح والذم وأحكامهما.......... ٢١٧

* فصل آخر في إبانة مذاهبه في أسماء الذنوب والمعاصي وقوله في الصغائر والكبائر.... ٢٢٦

* فصل في إبانة مذهبه في الحكم والتسمية للمؤمن بأنه مؤمن، وللكافر بأنه كافر عندَ الله تعالى وعندَنا، وما يرتب على ذلكَ ويبنى عليه، وجواز القول بأن فلانـًا مؤمن حقا، ومؤمن إن شاءَ الله تعالى.. ٢٣٠



* فصل آخر في إبانة ما يتعلق بهذا الباب من مذاهبه في الوعد والوَعيد والثواب العقاب وما يدخل في هذا الباب من إبانة أصله في الأخبار والأوامر، والقول في العموم والخصوص ومخارجهما........................ ٢٣٣

* فصل آخر في إبانة مَذاهبه في التوبة ومعناها وشروطها........................ ٢٣٧

* فصل آخر في إبانة مذهبه في الشفاعة........................ ٢٣٩

* فصل آخر في إبانة مذهبه في القول بعذاب القبر، وسؤال منكَر ونكير، قوله في الميزان والصراط والحَوض وحساب المؤمنينَ والكفار، وتحقيق معنى ذلكَ ووجهه.......... ٢٤٢

* فصل آخر في إبانة مذهبه في باب النبوّات والمعجزات، وما يتعلق بذلكَ من فروع هذا الباب، وكيفية ترتيب أصولها على أصله........................ ٢٤٧

* فصل في إبانة مذهبه في باب الإمامة، وما يتصل بذلكَ من فروع هذا الباب وإبانة مذاهبه فيها........................ ٢٥٤

* فصل آخر في إبانة مذاهبه في باب أصول الفقه، وما يتعلق بذلكَ من بعض الفروع التي تتفرع عن كل باب منها........................ ٢٦٥

* فصل آخر في باب إيضاح مذاهبه في اللطيف منَ الكلام والدقيق، فمن ذلك الإبانة عن مذاهبه في باب الكلام في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، وذكر ما يتعلق من فروع هذا الباب... ٢٧٩

* فصل في بيان مذهبه في معنى الإنسان وحده........................ ٢٩٣

* فصل آخر في إبانة مذاهبه في باب النفي والإثبات........................ ٢٩٧

* فصل آخر في إبانة مذهبه في المعلوم والمجهول، وإيضاح أجوبته في فروع هذا الباب... ٣٠٠

* فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى الترك وذكر الأجوبة عن فروع ما يتعلق بهذا الباب... ٣٠٩

* فصل في إبانة مذهبه في باب البقاء والفناء والإعادة والابتداء وما يتعلق بذلكَ من الأجوبة في فروعها........................ ٣١٧

* فصل آخر في إبانة مذاهبه في باب الأكوان والألوان........................ ٣٢٤

* فصل آخر في الإبانة عن مذاهبه في باب المعرفة وتفصيل أحكام المعارف.......... ٣٢٩

* فصل آخر في إبانة مذاهبه في باب ما يستحق أن يسمى به المعدوم وما لا يصح أن يسمى به من ذلكَ.. ٣٣٤

* فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى الروح والحياة، وما يتعلق بذلك.............. ٣٣٩

* فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى التضاد وحقيقة الضدين........................ ٣٤٠

* فصل آخر في إبانة مذهبه في جواز تحرك الجسم في حال خَلق الله تعالى إياه وسكونه.... ٣٤٤

* فصل آخر في إبانة مذهبه في الإدراك، وما يتعلق بذلكَ من فروعه................ ٣٤٥

* فصل آخر في إبانة مذهبه في الحَجَر والأجسام الثقيلة هل يجوز أن تقفَ في الهواء من غير عَمَد ولا علاقة؟.. ٣٤٧

* فصل آخر في إبانة مذهبه في قيام الأعراض بالجوهر............................ ٣٤٩

* فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى المُحال.................................... ٣٥٠

* فصل آخر في إبانة مذهبه في نوع من الكلام في التشابه والاختلاف والتغاير......... ٣٥١

* فصل آخر في إبانة قوله في الكمون والظهور.................................. ٣٥٦

* فصل آخر في إبانة مذهبه في الهواء وما يتعلق به من الكلام في الخلاء والملاء....... ٣٥٨

* فصل آخر في إبانة مذاهبه في القول في المكان والوقت والاعتماد والتمكن وإبانة مذهبه في قوف الأرض، وكيفية قوله في ذلك، وقوله فيمَن نظرَ وراءَ العالَم ومد يدَه إذا كانَ واقفاً على طرف العالَم على آخر جزء منه.................................... ٣٦٠

* فصل آخر في إبانة مذهبه فيما يرى في المرآة، وقوله في الرؤيا وتعبيره، وقوله في الشياطين والجن والمَلَك، وقوله في جواز مداخلة الجن أجسامَ الناس، وقوله في علم الشيطان والمَلَك بما يهم به الإنسان وقوله في إبليسَ إنه كانَ من الجن أومن الملائكة، وقوله هل هم مكلفونَ أم لا.................................... ٣٦٦



* فصل آخر في إبانة مذهبه في فَرع من فروع باب القول بالتولد مما اختلفَ فيه أهل النظر، وهو قولهم في الذرة تقع على السفينة الكبيرة، هل يجب أن ترسبَ بعضَ الرسوب بوقوعها عليها؟.. ٣٧٢

* فصل آخر في إبانة مذهبه في باب وجوب النظر، وما يتعلق به من ذكر مذاهبه في معنى العقل، ومعنى النظر، والطريق الذي به يعلَم وجوب النظر، وذلكَ مقدمة لمَا نريد أن نتبعَه من ذكر الكلام في أدب الجدل وأحكامه ورسوم المعارضات والمناظرات..... ٣٧٤

* فصل آخر في إبانة مذهبه في معنى الدليل والاستدلال والدلالة والمستدل والمستدَل عليه والدال والمدلول ويتضمن أيضـًا الكلامَ في إبانة مذاهبه في باب الاستدلال وأقسامه، والاستشهاد وأنواعه.. ٣٧٧

* فصل آخر في إبانة مذاهبه في باب الجدل وأحكامه وآدابه، وما يتعلق بذلك من فروعه ويبتنى عليه من الزوائد والأمثلة فيه، وذكر الفرق بينَ النظر والجدل، والإبانة عن معنى السؤال وأقسامه والمعارضة وأنواعها، وعلامة العلة الصحيحة، وما يبين بها من الفاسد، وذكر معنى الحد والحقيقة وما يجتمعان فيه من العلة وما يفترقان، وما يجري من الكلام مَجرى الاستغراق، وما يجري مجرى الإلزام، وما يجب على السائل والمسؤول من تحرز وتيقظ وضبط لمَا يذكرانه في تقييد الكلام بما يجب أن يقيدا به، وما يعد انتقالاً وما لا يعد، وذكر غاية ما ينتهي إليه المطالبة بـ«لمَ؟»، وذكر وجوه الانقطاع وأقسامه ومعناه، وما يتعلق بذلكَ.. ٣٨٣

* فصل آخر مما يتعلق بالكلام في الاستشهاد بالشاهد على الغائب.................. ٤٠٢

* فصل آخر.. ٤٠٨

* فصل في آداب الجدل.. ٤٠٩

* فصل في ذكر آفات النظر.. ٤١٤



* فصل في إبانة خطإ ما أَودَعَه محمد بن مطرف الضبي الإستراباذي كتابَه الذي وضعَه لهذا الشأن........ ٤١٦
* هذا آخر الكتاب........ ٤٣٣
* قائمة بأهم المصادر والمراجع........ ٤٣٥
* فهرس الموضوعات........ ٤٣٧







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله أولا وآخرا وصلى الله على محمد ظاهرا وباطنا وسلم تسليما

أما بعد فقد وقفت على ما سألتم أسعدكم الله بطاعته من بيان حاجتكم

إلى الوقوف على أصول مذهب شيخنا أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري

رضي الله عنه وما بنى عليه دينه وحججه على المخالفين وأن أجمع لكم منها مختصرا

في كتاب يوجد منها نصه مسائل وما لا يوجد منصوصا ما أجاب فيه على حسب ما

يليق بأصوله وقواعده وأعلمكم مع ذلك اختلاف قوله فيه في كتبه وما قطع

منها وما لم يقطع بأحدهما [illegible]

[illegible]



دار النور المبين للنشر والتوزيع

عمان - الأردن - تلفاكس:

00962795394309

www.darannor.com

darannor@gmail.com